2006 ù 2005

كلمة شكر

إهداء

إلى الذي أبى إلا أن يعيش بكرم و كبرياء
رغم صعوبات الحياة وجور التاريخ: إلى أبـــي.......

إلى من كانت لي دائما مثالا للصبر
والإرادة والعطاء: إلى أمـــي.......

مقدمة:

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

LJĜ‡Ă .ƧTƵ ӱƪ Ƣƙƒ LƤ|!ƒ LƌdžǑLǬƒ 2 Ʈ Lŀƒ ǑƼǓӱƓƌdžƒ ƒƦNjǑƼƐ ƢƤ!ƒ ӱǒƵƓƪžƺ ǏĂǬƤ!ƒ

Ǐ ù!ƺƓǮƩƽǗƼĂ ǂǒĂƧĂǕƒ ǂƛƒƥƀ!ƒ DǬžӱĂƤƥ ǂǒƤǒƧƙƒ ӱǆƒǍƶ!ƒ Ƨ‡Ʀ ƽ Ƣƪ ǑƼǕ ƧĂƧư !ƒ Lƌdž

ӱǔùƤ LǕdžǁ||!Ʀ ǑƼDǍƮ!ƒ LǮǒƪ dž ƧĂƥ ƨƧƕLƮDǕƧTƵ ӱƪ Ƣƙƒ LƤ|!ƒ ǑƼǓǒǍƶ!ƒ ƥǔƕƥ

ǕǕǒùNjLǖƕǂù ǬƤDǍžǂù ǒǬƒ KƓƥǔƶ!ƒ ƧĂǑkNJƧ‡ Ǐ Ʀƒ ǕǑLǬdžĂ ǑLǬƒ DǒǍž ƧƓƙƒ

ƽ Ƣǔƪ ǑƼǕ ƧĂƧư !ƒ Lƌdž ǴƢdž .ǂǑƧdžĂ ǂǒĂƧĂǕƒ ǂƧǑTƙƒ KƓƪƧǕĂ LǮǒƪ dž

Ǒƪž ƓdžǑƼΣ LǍkǑƼKdžǑƙƒ KƓǔƮ Ǖƒ ƧĂƥ Ǐ !ƺƧǑLLƮDǕƓƪ ƺLǂǒƤǒƧƙƒ ӱǆƒǍƶ!ƒ Ƨ‡Ʀ

DǬžƥư ùƶǏ DǮƪ LǍƙƒ ǂǬDǍž ǂƤLƒ ƟƓǴǏ !ƺĂ ǕLƤ|!ƒ || !Ʀ 2 Ʈ ƙdžǑƼǕLƓǕƒ ƥmǂư

ƒƦùNjǑùƼƓƪ‡ƦùƼǓǒǔƪ ƮǕƒ ǂƪ Ƣƪ !ƒ ƓǬDNƓdžư ƶǏ DǍĂ ǕƓǬĂǍǍĂ ǂǒĂƧĂǕƒ ǂƛƒƥƀ!ƒ

.ƒƐ ƢӱTƕƒƒƧ!ƒ ǑƪLǍƙƒ LǬƒ ƧǒƤ ƧĂƥǂĂ Ǖ|!ƦǑƼĂƥƓǬƥĂdždždžǍƕƐ ĂƮƤ!ƒ

Kƪ ƧǴƼDƧǂǍ ǀƓǴƧǂDƥƼǓǒƪ ƪ ǍƙƒǂDǍždžǁ|| ƦǍǑƼƓǬǴĂ ǂƛƒƥƀ!ƒ ƧǴƼDLƵ ƧǒǍƙƒ ƓdžǍ

ǂùƵƓǔ ƧƓ‡ƼDƓǴư ƧƵ ƒƦù‡NǍ .|| !Ʀù! ӱƛdžǍ ǕƙĂdžƒ ӱƛdžƓƪDƓǴƧ ǕǂǒƧ‡ƼKƓƪ ƤT

DǍƪǕƒ ǂùƥǔƶ! ǂùƧǕLǂƺƓƪ ӱĂDӱƛdžƓǴƒƥĂǂ ǒǒ ӰǑƪ LǍƙƒ LǬƒ ƧǒƤĂ Ǖ ĂƓǍƕƒ

ǀǬùǂǍ ƥdždžǍǑLǬƼǕƒ LǬƒ ӱƓdž ƧǴƼDDǬƓǴ ƧƵ DƛǂǬƀ!ƒ ǑǍƶ!ƒ Ƨ Ʈ ƶ!ƒ ǑƼǂƛƒƥƀ!Ɠư

ǂùƛƒƥƀ!ƒ DǬžƥdžǍǑLǬƽDǍƓdžƓdžNǴǂĂ DǍƪ ǔ! ǑǒǕƮ ƺƥmǴ ӱĂDƓǴƮ ĂƕǓǒǒǕƮ Ǖƒ

LǍùǕDƟƧùƼĂ ӱǒǍƶ!ƒ ǑDǍžƓƧǕư ƶƕǕƪ ƕǒӱƮ ƺƒ ƒƦNjƓǴƤĂ .ƧƮ ƶ!ƒ ƒƦNjǑƼƓǮ‡ƼĂ

ǑùƼǕǑLƓǍƵƽ DǍƓdždždžǑƪ ƮǕƒ ƓǬDNƓǍǂƛƒƥƀ!ƒ Dǂž DǂƓdžǑLƙӱĂD2 Ʈ ĂƕǓǒǬƀ!ƒ

.ǂ ǬƀǬ!ƒ ƓƪƮ Ƶ

ǑùǂǍƶ!ƒ ǑƺǕƪ DǴǍƔ ƓƟƤ!ƒ ǑƼǂǒǬƀ KƓĂƧǕDǂ ǕƛƛăƧƤǕƒ ǂƛǕƛƒ ӱĂƮ ƺƒ ƓǴƧƼĂ

ǂ!ƓƪƧ!ƒ ǀƦùNjLǕdžǍƛƧ!ƒ ӱƮ ƺƒ Ɠǀ Ʈ Ƥ ƒƦ‡NǍ .ƥLƒĂ ӱǒDǍƓƓǮƩƽDƓĂƓƙǕƧƮ Ɠdžž

Ǐ ù!ƺNJƙƵƥKƓƺĂƪ dž' ǂƛƒƥƀ!ƒ ' DǍǀǴdžǀƧĂƮ ƙӱǒDǍƓƓNƼƓǴƧƵƼǕLƪ ơ NƮǂơĂƧǕǕ

LǕƒĂùdžƓǀƒƕƓdžLǬƧǂǒǍNƺĂƪ dž ƧĂƮ ƙƒ ƒƦǀǏ ƥLDǬƙ DǬƙƓǀdžDƛǕƓǬƓǬƕƪƤǕƒ

.NǬƼ2 ƶư LǕƒĂdž LĂƥ

ƓǴ ƧƵ ӱ‡T ǑƙƒǕǒǬƀ!ƒ Ǐ ĂƧƶ!ƒ Ÿƒ ƥǂǍǂơĂƧǕDǂƞ!ƓdžǑƼƓǴƤƙ ƓǀƺLKƒĂǑƤ!ƒĂ

ӱùƮ ƺƒ ƓƓǍǂ!ƓƪƧ!ƒ ǀƦNjLƌdž ǴƤ!ƒ ӱƮ ƺƒ LƥdžǕƓǀǏ ƥLƒ ƓǬǂĂ ǕƓǬƪ ƓƙǑDǍǍƙƒ

[illegible] نظري - منهجي، ويتضمن

أ [illegible].

ب [illegible].

ج [illegible].

أ - في معنى الفكر الفلسفي العربي المعاصر وحداثته.

[illegible][1] [illegible]

---

(1) تحتل مسألة الحداثة في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر مكانا محوريا، وتتناول في هذا الخطاب بوصفها مسألة تمثل، في بعد من أبعادها، مسألة فلسفية. أو مسألة لها خطابها الفلسفي الخاص، كما يذهب يورغن هابرماس، في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة**، وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين المهتمين بمسألة الحداثة، كهنري لوفيفر، وألان توران، وجون ماري دوميناك، وأنطوني غيدنس، وتشارلس تايلر، وتيري إيغلتون الخ . وهو الخطاب الذي نسعى إلى معالجته في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. لذلك فإنا نعتقد أن نزع الصفة الفلسفية عن إنتاج العرب الفكري المعاصر، هو نزع للصفة الفلسفية عن خطاب الحداثة في هذا الإنتاج الفكري، موضوع بحثنا، وعن مسألة الحداثة ذاتها فيه كمسألة فلسفية من مسائل عصرنا. ولهذا فإن استهلالنا لبحثنا بهذه المسألة، قد فرضته علينا ضرورة منهجية مبدأية.

[illegible]

[illegible] [2] [illegible] [3]

[illegible] (Ernest Renan) [illegible]

[2] أنظر، بهذا الخصوص، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي** ، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص 41.

[3] أنظر، تأكيد هذه النزعة العرقية ونقدها، عند كل من، علي سامي النشار، في **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، دار المعارف ـ القاهرة ، الطبعة الرابعة 1966، الجزء الأول، ص 21. ومصطفى عبد الرازق، في **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1944، ص ص 12 ، 22. وإبراهيم مدكور، في، **في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه** ، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية 1968، ص 15 - 16.

ـ ويمكن الرجوع أيضا، بخصوص هذا الموضوع، إلى مراجع معاصرة عديدة، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر. إدوارد سعيد، في **الاستشراق** ، ترجمة. كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ، الطبعة الرابعة 1984، ص 167 ـ 168. وحسين مروه، في **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1985، الجزء الأول ، من ص 113 على ص 121. وسالم يفوت، في **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس** ، المركز الثقافي العربي بيروت ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986 ، ص ص 35 ، 40. وحسن حنفي، في **مقدمة في علم الاستغراب** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ، الطبعة الأولى 1992 ، ص 30 - 31 ، و ص 93.

[illegible]

---

(4) أنظر، ارنست رينـان ، **ابـن رشـد والرشـدية** ، ترجمـة. عـادل زعيتـر، دار إحيـاء الكتـب العربية- القاهرة ، الطبعة الثانية 1957 ، ص 107.

(5) المصدر نفسه، ص 10.

(6) المصدر السابق، ص 14 - 15.

(7) نشير هنا، تحديدا، إلى كتـاب رينـان المعروف في فقـه اللغـة، (**Histoire générale et système compare Des Langues sémitiques. Calmann Levy. Paris. 1863).** أنظر التحليل النقدي لتقسيم رينـان العرقـي للغـات القديمـة فـي هذا الكتـاب ومفارقاتـه، في إدوارد سعيد، **الاستشراق** ، مرجع مذكور ، من ص 152 إلى ص 165.

(8) من المعروف أن رينـان لم يكن هو أول من اعتمد نظرية التفاضل الحضـاري بين الأجنـاس، انطلاقـا مـن التفاضـل بـين اللغـات والأعـراق، إلا أنـه كـان أقـوى الأصـوات المعبـرة عـن هـذه النظريـة، فـي القـرن التاسـع عشـر، وأكثرهـا ذيعـا. لمزيـد مـن التفصـيل حـول ظهـور أطروحـة التفاضل بين الأجناس القائمة على نظرية التفاضل بين اللغات وتطورهـا، وعلاقـة ذلك بتطـور الحضـارة الإنسانية. أنظر ، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، مرجع مـذكور، مـن ص 37، إلى ص 41. أنظر أيضا، الملاحظات النقدية، الدالـة فـي هذا الخصـوص، التـي قدمها محمد أركون، فـي " ابن رشد رائد الفكر العقلانـي والإيمـان المستنير" ، مجلـة، **عالم الفكر**، الكويت، العدد 4، المجلد 27 - 1999، ص 18 - 19.

[illegible] [9] [illegible] [10] [illegible] [11]

[illegible]

---

(9) أنظر، إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 154. أنظر أيضا، بهذا الخصوص، الملاحظة النقدية التي يقدمها محمد عابد الجابري لهذا المنهج الاستشراقي في كتابه، **نحن والتراث**، دار الطليعة - بيروت ، الطبعة الأولى 1980، ص 10.

(10) هذا ما يذهب إليه ليون غوتيي (Leon Gauthier) مثلا، الذي يعتقد أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام... فهو عقل مباعدة وتفريق - esprit separatiste - لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية .. فهو عقل جمع ومزج - esprit fusionniste - . أنظر، ليون غوتيي، في **L'esprit sémitique et L'esprit Aryan. Paris. 1958. p 66.67.**

(11) راجع، بهذا الخصوص، تحليل إدوارد سعيد المفصل لتأثير أطروحة رينان التفضيلية بين اللغات السامية واللغات الآرية، في المستشرقين والباحثين الأوروبيين المحدثين والمعاصرين، في المرجع السابق الذكر، ص 166 وما بعدها.

[illegible] [12] [illegible] [13] [illegible] [14] [illegible]

Emile) [illegible] (Bréhier [illegible]

---

[12] للإطلاع على بعض هذه الخلفيات الأيديولوجية، يمكن الرجوع، على سبيل المثال، إلى سالم يفوت **حفريات الاستشراق ـ نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1989، من ص 9 إلى ص 27. وحسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الأول، مرجع مذكور، من ص 107 إلى ص 112، ومن ص 120 إلى ص 123.

[13] أنظر، فردينان دي سوسير، **محاضرات في الألسنية العامة** ، ترجمة. يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة ، الطبعة الأولى 1986، ص 269 - 270. أنظر أيضا ، شرحا مفصلا لهذه المسألة في، نايف خرمة، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، سلسلة كتب ـ عالم المعرفة ـ، عدد 9، سبتمبر 1978، ص 242 - 243.

[14] تؤكد الدراسات اللسانية الحديثة مسألة بديهية، وهي أن كل اللغات، من حيث هي منظومات رمزية، متساوية من حيث قيمتها التعبيرية والدلالية أو الإشارية. وفي هذا المعنى يقول مؤسس النظرية التوليدية التحويلية، نعام تشومسكي: " وتشترك اللغات الإنجليزية والأسبانية والعربية واللغات البشرية الأخرى في هذه المبادئ. " أنظر، نعام تشومسكي **اللغة ومشكلات المعرفة**، ترجمة. حمزة بن قبلان المزيني، دار تبقال للنشر ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990، ص 34.

[illegible] [15] [illegible] [16] [illegible] [17] [illegible] [18].

---

[15] هكذا ظهرت أجزاء كتاب برييه، **Histoire de la philosophie** ، في طبعته العربية، الصادرة عن دار الطليعة، ترجمة . جورج طرابيشي، الطبعة الأولى 1982. وهي الطبعة التي اعتمدناها هنا.

[16] لم يخصص برييه للفلسفة الشرقية سوى 23 صفحة، من مجموع مجلداته السبعة، أنظر ، برييه ، المصدر المذكور، الجزء الثالث، من ص 115 إلى ص 138.

[17] برييه، المصدر نفسه، الجزء الثالث، من ص 196 إلى ص199.

[18] خصص برييه حيزا لفلسفة ابن رشد العربية الإسلامية لا يتعدى الصفحة ونصف الصفحة، مقابل ستة عشر صفحة، خص بها فلسفة توما الأكويني، والاثنان معروفان بتأثريهما بأرسطو وبشروحيهما المشهورة لفلسفته. وهذا وحده كاف لإظهار تحيز برييه، لا لتاريخ الفلسفة الغربية في نصوصها الأصلية فحسب، بل لتأثيرات هذه الفلسفة خارج محيطها، وفي كيفيات استيعابها وقدرات الناس على شرحها خارج محيطها الحضاري، وما يتضمنه هذا التحيز من إبخاس للفلسفة العربية الإسلامية. أنظر على التوالي، برييه، المصدر نفسه من ص 128 إلى ص 129 بالنسبة لابن رشد، ومن ص 181 إلى ص 196 بالنسبة لتوما الأكويني. ثم إن برييه لم يخف نفيه لوجود فلسفة عربية إسلامية أصيلة. فهو القائل: " فـ (الفلاسفة) المسلمون ممن اهتدوا إلى الإسلام وكتبوا بالعربية، وما كان كثيرون منهم من أصول سامية، وجدوا شطرا من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية... وإما في المأثورات المزدكية التي لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالطها من فكر الهند." أنظر، برييه، المصدر نفسه، ص 116.

- والحقيقة أن تجاهل دور العرب والمسلمين الفلسفي، في إطار عملية التأريخ للفكر الفلسفي الإنساني، يعود بجذوره إلى هيجل . فهيجل يحدد قيمة الفلسفة العربية الإسلامية بدورها النقلي الوسيط بين اليونان والغرب، زاعما أنها ليست فلسفة وإنما " أسلوب للتفكير " وأنها " لم تحقق أي تقدم حقيقي " . أنظر في هذا، عفيف فراج، " هيجل والإسلام " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ، مركز الإنماء القومي، عدد22، ديسمبر 1984 - جاني 1985، ص 43.

T.J.De Boor) [19] [20] [21]

(19) ت.ج. ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق. محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، الطبعة الرابعة 1957.

(20) أنظر، ديبور ، المصدر نفسه، ص 13.

(21) ديبور، المصدر السابق، ص 50 - 51.

[22] تجدر الإشارة هنا إلى أن عبد الرحمان بدوي، اتخذ مبدأ الذاتية شرطا للإبداع الفلسفي، ومعيارا للحكم على أصالته، انطلاقا من المذهب الفلسفي الوجودي الذي يعتنقه. وهو المذهب الذي ينطلق من مفهوم الوجود الفردي، أي وجود الذات الفردية، أو ذوات الأفراد ككينونات مستقلة. لهذا لم يستطع عبد الرحمن بدوي، كما يقول أحد نقاده في هذا الموضوع، العثور على ما يسعفه في تأسيس وجوديته، عربيا وإسلاميا، لم يجدها(موجودة من أجله) هو ... فأنكر حقها في (الوجود) ." أنظر، محمد عابد الجابري،**الخطاب العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الرابعة 1992، ص 144.

[23] أنظر، عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين** ، دار النهضة المصرية- القاهرة، 1965، الصفحة ز.

[illegible] (Henri Corbin) [illegible] [24] [illegible] [25] [illegible] [26] [illegible]

---

[24] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد**، ترجمة. نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1966.
ـ يقدم محمد أركون نقدا قويا لمفهوم كوربان الخاص بأصالة الفلسفة الإسلامية، قائلا: " كان هنري كوربان قد ألح على استمرارية الفلسفة الإشراقية في إيران، وهي في رأيه الفلسفة الحقيقية. إن هذه المسألة تستحق الدراسة والإستعادة من جديد كما يفعل آلان كريستيان جامبييه وميشسل شودكييفيتش، ولكن ينبغي عليهما أن يركزا أكثر ...على البادئ الإبستيمولوجية لتمايز الخطابات عن بعضها: أقصد الخطاب الإشراقي ، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي." أنظر ، محمد أركون ، ابن رشد رائد الفكر العقلاني، مرجع مذكور، ص 22.

[25] أنظر، بهذا الخصوص، نايف بلوز، " الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد" ، مجلة، **دراسات عربية**، عدد 13- 1980، ص 34.

[26] أنظر، هنري كوربان، المصدر المذكور، ص 362 - 363.

[illegible] (27) [illegible] (28) [illegible] (29)

[illegible] (30) [illegible]

---

(27) أنظر، علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، مصدر مذكور، ص 22.

(28) لا بد لنا هنا أن نوضح مقصد علي سامي النشار في هذا القول، حتى لا يظن أننا نصنفه مع القائلين بعدم وجود فلسفة عربية أسلامية أصيلة. إن ما قصدناه هو أن علي سامي النشار، ومن سار على نهجه من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية العرب، يتبنون مفهوما خاصا لأصالة الفلسفة العربية الإسلامية، يسمون به ما ظهر في صدر الإسلام من الاجتهاد بالرأي في الأحكام والقضايا الشرعية، معدين ذلك أول أشكال النظر العقلي عند المسلمين، والذي استمر في النشاط إلى أن أثمر علما فلسفيا أصيلا هو علم الكلام وعلم أصول الفقه. وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث في القضايا الميتافيزيقية التي أثارتها الفلسفة اليونانية. وعلى هذا الأساس يرفض علي سامي النشار اعتبار تفكير المسلمين في القضايا الفلسفية التي أثارتها الفلسفة اليونانية، تفكيرا فلسفيا إسلاميا أصيلا، ملتقيا بذلك من حيث النتيجة، وإن كانت المنطلقات والخلفيات مختلفة، مع هنري كوربان وغيره من المستشرقين ومؤرخي الفلسفة الأوروبيين في إنكار أثر الفلسفة العربية الإسلامية الأصيل في الفكر الفلسفي الإنساني. أنظر علي سامي النشار ، المصدر والمعطيات نفسها، ص 21 - 22 - 23.

(29) المصدر نفسه، ص 22.

(30) بتصرف، أنظر حسين مروه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع مذكور، ص 121.

[31] ويذهب إدوارد سعيد إلى أبعد من ذلك، بخصوص تفرقة المستشرقين والغربيين بشكل عام بين الشرق والغرب، حين يقر أن التفرقة في دراسة الشرق والشرقيين صارت مرادفا لانعدم المساواة الوجودية (الأنطولوجية) الواضح بين الغرب والشرق. أنظر، إدوارد سعيد، **الاستشراق** ، مرجع مذكور، ص 167.

[32] يقول ماجد فخري في هذا المعنى: "... نلفت النظر إلى التحول الجذري الحديث الذي طرأ على الاتجاه الفلسفي في الغرب، منذ القرن السابع عشر حتى الآن . فهناك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونية موحدة يأخذ بها الإنسان الحديث، من شأنها أن تتجاهل كليا أو تتجاوز تدريجيا دور الفكر القديم والوسيط (العربي واللاتيني) في تكوينه. وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الإسلامية من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الأوروبية الوسيطة. أنظر، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 5.

[33] أنظر، في هذا المعنى، حسين مروه، **النزعات المادية** ، مرجع مذكور، ص 89.

[34] من المؤمنين بهذه الفكرة نذكر، على سبيل المثال، برتراند رسل. راجع كتابه، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 62، فيفري 1983، الجزء الأول، ص 22.

ـ ولمزيد من التفصيل حول آراء القائلين بفكرة المعجزة اليونانية ونقدها، أنظر، حسام محي الدين الألوسي، **من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981، ص 8 - 9.

[35] راجع مقدمة فؤاد زكريا لترجمة كتاب برتراند راسل، **حكمة الغرب** ، المرجع والمعطيات السابقة، ص 12.

أنظر أيضا، فؤاد زكريا، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1967، ص 12 - 13. وإبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة** ، مكتبة مصر ـ القاهرة، دون تاريخ، ص 26 - 27.

[36] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الإجتماعية** ، مطبعة الإنشاء ـ دمشق، الطبعة الأولى 1981، ص 4.

[37] المرجع والمعطيات نفسها.

[38] المرجع والمعطيات نفسها.

[illegible] [39].

[illegible] [40].

[illegible] [41] [illegible] [42].

[illegible]

---

[39] إذا ما أخذنا هنا رؤية الفارابي مثلا، للمجتمع والإنسان، يمكننا القول مع جميل صليبا: إن الفارابي قد تجاوز مفهوم دولة ـ المدينة، كما هي عند اليونان، وتصور وحدة الجنس البشري. فهو " لم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينا وإسبرطة ، بل فكر في الأمم كلها ..فهو إذن أوسع تصورا من اليونانيين، لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية، ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا بتأثير الاعتقاد الديني." ، أنظر ، جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، الطبعة الرابعة، دون تاريخ، ص 65. أما ابن رشد فقد ابتعد في تصوره للمجتمع والإنسان وسعادته، " عن المثل الأعلى التأملي اليوناني المتأخر، كما ابتعد عن المثل الأعلى الكنسي في الحياة، وتمسك بالمثل الأعلى الحضاري ـ الإسلامي." راجع ، نايف بلوز، **الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد**، مرجع مذكور، ص 32.

[40] أنظر، فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد3، مارس 1978، ص 18. راجع أيضا، أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001، مادة فلسفة، ص 981.

[41] راجع ، فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 18.

[42] المرجع والمعطيات نفسها.

[illegible]

---

[43] بتصرف أنظر، نايف بلوز، " وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، ضمن كتاب **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982، ص 167.

ـ أنظر أيضا، بخصوص هذه الفكرة، إدوارد جونو، **الفلسفة الوسيطية**، ترجمة. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1979، ص 42 ـ 43. وعبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى** ، دار القلم ـ بيروت، 1979، الصفحة ي.

[44] أي معرفة تهتم بالإنسان من حيث هو إنسان، وهو اهتمام مرتبط بمعنى الوجود عامة وبالوجود الإنساني ومكانته فيه بخاصة. راجع، بديع الكسم في، **بديع الكسم** ، **دراسات فلسفية وفكرية**، إعداد وتقديم، عزت السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1994، ص 24.

[45] راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 176.

[46] أنظر، محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع مذكور، ص 31 - 32.

- وفي هذا المعنى يقول هربرت ماركيوز: " إن مضمون أي عمل فلسفي حقيقي لا يظل دون تغيير بمضي الوقت ... فإذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم، فإن حدوث تغير أساسي في الموقف التاريخي يجعلهم ينظرون إلى تعاليم هذا العمل في ضوء مخالف." راجع، هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية 1979، ص 26.

[47] نقصد **بغيرها** هنا المؤثرات الفارسية والهندية، على قلتها. أنظر ذلك في، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1979، من ص 57 إلى ص 62.

[48] أنظر، تيسير شيخ الأرض، **الفلسفة العربية في الإسلام وتصورها الإبداعي**، مجلة ، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد60، سبتمبر 1989، ص 66.

[illegible] [49] [illegible]

[illegible] [50]

---

[49] تفاديا لأي التباس قد يثيره مفهوم النسق الفلسفي في هذا السياق، نود أن نوضح هذا الأمر بالإشارة إلى أن هناك فرق بين نسق الفلسفة، أو الروح النسقية في فلسفة ما، والفلسفة النسقية. وما نقصده هنا هو نسق فلسفة أرسطو وليس الوحدة النسقية في فلسفته، لأن فلسفة أرسطو ليست فلسفة نسقية. يراجع ، بهذا الخصوص، عبد الرحمن بوقاف، " النص الأرسطي بين التشذر والوحدة النسقية"، مجلة، **الجمعية الفلسفية المصرية**، عدد 10، سنة 2001، من ص 5 إلى ص 41.

[50] أنظر، نايف بلوز، **الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد** ، مرجع مذكور، ص 34 - 35.

ـ ثم إن وحدة الفلسفة لا تقوم ، كما يقول دلتاي، " في وحدة الموضوع أو المنهج، بل في وحدة الموقف الذي يفسر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة، فكل حل للمشاكل الفلسفية ينتسب من الناحية التاريخية إلى زمن معين وإلى موقف معين في ذلك الزمان." أنظر نص دلتاي هذا في، عبد الرحمان بدوي، "أحدث النظريات في فلسفة التاريخ" ، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت ـ أبريل ـ مايو ـ يونيو ـ 1974، ص 219.

ـ ومفهوم الأصالة الفلسفية هذا، هو ما أراد محمد أركون أن يلفت انتباهنا إليه، في قراءته للنص الفلسفي الرشدي حيث يقول: " لم توفق الترجمات العديدة إلى اللغات الأوروبية إلى إحياء روح النص وما يشير إليه من شجاعة فكرية وأصالة علمية وموقف إنسي (

[illegible] [51]

[illegible] [52] [illegible]

Humaniste) عند ابن رشد" . أنظر، محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ، ترجمة وتعليق. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت،الطبعة الثانية 1995، ص 2.

[51] راجع، جميل صليبا، " الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة " ، ضمن أعمال ملتقى **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشرـ بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 574.

[52] بهذه الملاحظة النقدية، لهؤلاء النافين لوجود فكر فلسفي عربي معاصر، استهل عبد السلام بنعبد العالي دفاعه عن الحياة الفلسفية في المغرب. بتصرف، راجع، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب** ، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 7.

ـ يتطرق طه عبد الرحمن لهذه المسألة، من منظور نقدي معاكس، مبينا أن المسألة لا تتعلق باستعمال مفاهيم فلسفة أجنبية، إنما المسألة تطرح، إن كان لها أن تطرح، من منظور أصالة " الأرضية التداولية" للقول الفلسفي الأجنبي ومفاهيمه. ولهذا فهي إذا نزلت على أرضية تداولية أصيلة في محيطنا الفلسفي والثقافي، توفرت لها أسباب التأثير الإيجابي المبدع، وتوفرت

شروط وصل القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي، ودفع من ثم الاعتراض على الاختراع الفلسفي. بتصرف، أنظر طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى 2002، ص 125 ـ 126.

[53] تساؤل يعبر عنه، على سبيل المثال، مطاع صفدي بالقول: إن " السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالا خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقاتها ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة. ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي أو أن يقف وحده في العراء." أنظر، مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي ـ الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، دون تاريخ، ص 22.

ـ وهو الحكم نفسه الذي نجده عند حسن حنفي، حيث يقول: " فالخطاب العربي المعاصر حامل لواء التنوير، مازال خطابا ثقافيا عاما خاليا من الأحكام الفلسفية، مصطلحا وموضوعا ومنهجا". راجع، حسن حنفي، " نحو تنوير عربي جديد، محاولة للتأسيس" ، مجلة، **عالم الفكر** ، الكويت، العدد 3، المجلد 29، يناير ـ مارس 2001، ص 76.

[illegible] [54]

[illegible] [55] [illegible]

---

[54] أنظر، برتراند رسل، **حكمة الغرب** ، مرجع مذكور، ص 19.

[55] أنظر، جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ـ حلب، الطبعة الأولى 1997، ص 11.

ـ ثم إن ماهية الفلسفة لا تتحدد، كما يقول دلتاي،" بطريقة قبلية، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلت عليها الفلسفة في التاريخ". أنظر نص دلتاي هذا في، عبد الرحمن بدوي، "أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة ، **عالم الفكر**، الكويت، مرجع مذكور، ص 219.

(56) **الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، إعداد منظمة اليونيسكو، ترجمة. مجموعة من الأساتذة والباحثين المختصين، مطبعة جامعة دمشق، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1976.

(57) إبراز الخط وتظليله من عند الباحث. أنظر، المرجع نفسه، ص 73.

(58) المرجع السابق، ص 73 - 74.

- وفي هذا المعني يقول كارل ياسبرس: " ولكن الفلسفة وعت أخيرا.. وعيا أوضح صفتها الأصلية التي بتعذر وصفها: إنها باتصالها مع العلم هي أكثر من العلم. وفي الوقت الراهن فحسب أصبح الفارق بين فكرها الخاص وبين الفكر العلمي مسألة من المسائل الرئيسية." ، أنظر، كارل ياسبرس، **عظمة الفلسفة**، ترجمة. عادل العوا، منشورات عويدات - بيروت، الطبعة الأولى 1975، ص 64.

(59) راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 15.

(60) راجع، ماجد فخري، " الفلسفة كمنحى إنساني"، ضمن أعمال مؤتمر، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 240.

(61) راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 15.

- وبهذا الخصوص يقول محمد عبد الرحمن مرحبا: " فالعلم يجمع بين ظواهر ليست مجتمعة في الأصل... فتراه لا يعنى إلا بالعام والكلي، ولا يقيم وزنا للخاص والجزئي، فهو من هذه الناحية يعمل في عالم المجردات كالفلسفة، سواء بسواء." راجع، محمد عبد الرحمن مرحبا، **المسألة الفلسفية**، منشورات عويدات - بيروت، باريس، الطبعة الثانية 1977، ص 117.

(62) إبراز الخط وتظليله من عند الباحث. أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 15.

(63) المرجع والمعطيات نفسها.

(64) راجع، لوى التوسير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة وتقديم. رضا الزاوي، منشورات عيون - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1989، ص 41.

(65) بتصرف، أنظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 131.

(66) راجع، إبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، دون تاريخ، ص 89.

- أنظر أيضا، عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 13.

[67] راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

[68] بتصرف، أنظر، برتراند راسل، **حكمة الغرب** ، مرجع مذكور، ص 20.

- أنظر أيضا، تحليل فريدريك نيتشه للبعد الفلسفي للسؤال الأساسي عن أصل الخير والشرفي، فريديريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب. حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 11 وما بعدها.

[69] راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

- أنظر فحوى ذلك أيضا في، إبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة**، مرجع مذكور، ص 49.

[70] راجع ، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 20.

[71] المرجع نفسه، ص 20 - 21.

[72] وفي هذا المعنى يقول إبراهيم زكريا: " إن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة صبغة لا زمانية يتميز بها قانون مجرد، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائما أبدا. فليس في تاريخ الفلسفة أي تقدم مطرد، بل هناك أبدية مستمرة لنداء الوجود الذي يهيب بكل فيلسوف أن يبدأ من جديد. ولا بد لكل فيلسوف من أن يعود إلى (الوجود) .. وما تكشف عنه الميتافيزيقا... إنما هو دائما (الإنسان) و (الإنسان) إنما هو الكلمة النهائية لكل فلسفة." رجع ، إبراهيم زكريا، المرجع نفسه، ص 85.

[73] ليس قصدنا هنا مبدأ التطور في حد ذاته، إذ أن الجواب قد استقر، كما يقول زكي نجيب محمود: " على أن حقيقة الإنسان وحقيقة العالم كله، تطورية لا سكونية،، فهي في صيرورة دائمة،...إنما الأسئلة المشروعة في هذا المجال، هي أسئلة عن صورة ذلك التطور وخصائصه ماذا عساها أن تكون؟ أهي تسلسل في منطق الفكر كما يقول هيجل؟ أم هي تسلسل في الطبيعة كما يقول ماركس؟ أم هي حركة تشمل العالم والإنسان كما يقول هيجل وماركس معا؟ أم هي حركة مقصورة على الإنسان وحده كما يقول سارتر؟ تلك وأشباهها هي الأسئلة المشروعة في هذا المجال لا التطور من حيث هو كذلك." راجع، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق - بيروت، القاهرة. الطبعة الأولى 1979، ص 78.

[illegible]

---

(74) أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

(75) أنظر، إبراهيم زكريا، المرجع السابق، ص 80.

(76) راجع، ماجد فخري، " الفلسفة كمنحى إنساني "، مرجع مذكور، ص 245.

(77) بتصرف، راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 17.

- وإلى هذا المعنى يشير أندري لالاند قائلا: إنها، أي الفلسفة " مجهود في سبيل التوليف الكلي لأجل تصور شمولي للعالم" ، أنظر ، أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، مرجع مذكور، ص 980.

(78) هذا ما يؤكده لوي التوسير قائلا: " لكي نبقى في حدود ما هو هام فإن ميدان النظرية يحوي مجموع العلوم والفلسفة، فالفلسفة إذن تمثل جزءا من الظرف الذي تتدخل فيه، فهي داخل ذلك الظرف وهي داخل الكل. وينتج عن ذلك أنها لا يمكن أن تبني مع الوضع علاقات خارجية تأملية بحتة، أي علاقة معرفية محض ....بل علاقة عملية وعلاقة توافق عملي." راجع، لوي التوسير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، مرجع مذكور، ص 76.

[illegible] ".[79]

[illegible] Max Horkheimer [illegible] ".[80] [illegible] Paul Ricœur [illegible].[81] [illegible] Théodore W. [illegible] ADORNO [illegible] Jürgen Habermas [illegible].[82] [illegible]

---

(79) راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 18 - 19.

- وهي الفكرة التي يؤكدها بدوره بديع الكسم حين يقول: " وقد تبين لي من دراسة ما كتب في منطق الأحكام التقويمية وعن علائق الفلسفة **بالمواقف العملية**... أن المسألة تنحل في نهاية المطاف إلى مسألة الاتصال والانفصال بين الواقع والهدف، أو بتعبير منطقي بين أحكام الوجود وأحكام القيمة... وأن دراسة للإنسان في علائقه الاجتماعية المتطورة وفي تطلعاته نحو مستقبل متحرر، توضح أن الفلسفة التأملية لا تعمل في الفراغ...وذلك أن الحرية الفردية والتفاعل الاجتماعي يعملان معا على تطوير النظرية العامة في بنية الوجود، وعلى تطوير المفاهيم الأخلاقية والسياسية في وقت واحد." ، راجع، بديع الكسم، في، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 69 - ص 73.

(80) - نقلا عن، عادل ضاهر، في، " دور الفلسفة في المجتمع العربي" ، ضمن أعمال المؤتمر الأول لـ **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مرجع مذكور، ص 81. والنص مأخوذ من كتاب ماكس هوركهايمر، "the social function of philosophy. Radical philosophy. Vol.3 (Winter 1972) p 12."

(81) أنظر، بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم. جورج، هـ، تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2002، ص 301.

(82) بتصرف، راجع علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي- بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 67.

[illegible] [83] [illegible] Tom Bottomore [illegible] [84] [illegible] [85] [illegible] [86] [illegible]

---

[83] راجع، ي. هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة. حسن صقر، منشورات دار الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا، الطبعة الأولى 2001، ص 79 - 80.

[84] بتصرف، راجع، توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة. سعد هجرس، دار أويا ـ طرابلس ـ ليبيا، الطبعة الأولى 1998، ص 20 - 21.

[85] أنظر، بول ريكور، المرجع السابق، ص 301 - 302. ويعبر ريكور عن ذلك أيضا، بمقولة من مقولات ماركس، مفادها أن " الإنسان ليس وجودا مجردا يتربع خارج العالم، الإنسان هو عالم البشر والدولة والمجتمع." أنظر، بول ريكور، المرجع السابق، ص 73. والماركسية عموما " تعلن عن نفسها أنها فلسفة في الإنسان تستند إلى فلسفة في الكون والتاريخ {....} وتتجلى نزعتها الإنسانية في أنها تريد أن تبدأ من الواقع الإنساني كيما تقوده نحو التحرر، لكنها فلسفة لا تنطلق من الوجود الفردي للإنسان، بل من المجموعة الإنسانية أي من الذات الإنسانية." . راجع، بديع الكسم، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 80.

[86] بتصرف، راجع، بول ريكور، المرجع السابق، ص 303 - 304. وفي هذا المعني يقول ماكس هوركهايمر: " إن المعرفة الأكيدة لا ينبغي أن تقتصر على معرفة الظواهر النفسانية والفيزيقية، ذلك أننا لا نستمد أساسها وهدفها من نشاط البشر الذين ينتجون وجودهم فحسب. بل على المعرفة أن تغرف من ذاتها معنى الحياة ومبررها." أنظر، ماكس هوركهايمر، **بدايات**

[illegible]

فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 95.

(87) راجع، ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة. مصطفى الناوي، دار عيون ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990، ص 75.

(88) وهنا يمكن القول مع هابرماس: إنه رغم أن للفلسفة مستلزماتها النظرية التي تستتبع حكما عدم إضفاء أية هوية شخصية على تفسير العالم، إلا أن هذه المستلزمات النظرية لا تنفي عنها سماتها ذات الطابع الاجتماعي ـ التاريخي التي تميز نظرتها إلى العالم [....] إذ على الفلسفة، بالأحرى، أن تؤمن بصورة غير مباشرة علاقة مخصوصة بالممارسة، من خلال حياة تكرس لصالح النظرية. بتصرف، راجع يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، مرجع مذكور، ص 29.

(89) لتوضيح أكثر لهذه المسألة نقول مع بديع الكسم: إن الحضارة بإيجاز وليدة النشاط التأملي والعاطفي في اتجاه نحو الإنسان بغية الكشف عن حقيقته والتعبير عن موقفه من الوجود الكلي وتنظيم حياته الاجتماعية بصورة تكفل تحقيق امكاناته الروحية. وبهذا المعنى يمكن القول: إن لكل شعب حضارته أو مدنيته، [....] ويمكن بطبيعة الحال أن تنسب الحضارة إلى مجتمعات متقاربة بحيث يصبح عدها وحدة قائمة بذاتها فيقال الحضارة الغربية مثلا، أو الحضارة العربية الإسلامية، أو حضارة الشرق الخ[....] كما يمكن أن ينظر إلى العناصر المشتركة البارزة في حضارات الشعوب المختلفة بحيث تؤلف منها حضارة شاملة فيقال حضارة القرن العشرين، أو الحضارة إطلاقا، ويقصد بها حضارة الإنسان في كل العصور، أو في عصر من العصور. بتصرف، راجع كتاب، **بديع الكسم دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 153 - 154.

[illegible]

[illegible]

---

(90) راجع، بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع مذكور، ص 305.

(91) وهي الخاصية التي بدأت بوادرها بالظهور مع رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي؛ آخذة في الإفصاح عن نفسها بشكل أوضح وأكثر جذرية مع شبلي شميل، وفرح أنطون، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، ومنصور فهمي، ولطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، ولويس عوض، وخالد محمد خالد وغيرهم؛ لتأخذ صورتها الأكثر شمولية ونضجا في النصف الثاني من القرن العشرين في أعمال عبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وفؤاد زكريا، وأنور عبد الملك، وأنطون مقدسي، ومحمد أركون، وهشام جعيط، وعبد المجيد الشرفي، ومحمود أمين العالم، وحسين مروة، وطيب تيزيني وغيرهم.

[92] بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1979، ص 35.

[93] J. Habermas. " Le moderne et le postmoderne ". **Revue Lettre Internationale**. N° 14/1987.p. 39.

وهي الفكرة التي يشير إليها محمد أركون، مؤكدا الأساس الجوهري لفلسفة الأنوار المتمثل في العقلانية، التي شكلت هي بدورها روح الحداثة. أنظر، محمد أركون. **الإسلام، أوروبا ، الغرب** . ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، الطبعة الأولى 1995، ص 45.

[illegible]

[illegible]

---

[94] يربط كانط قدرة الإنسان الخلاقة التي أكدتها الحركة الإنسانية بقدرة عقله وبجرأته على استعماله . قال كانط: " ما هي الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير[....] تجرأ على استعمال عقلك أنت: ذلك هو شعار الأنوار" . أنظر، كانط، **جواب عن السؤال: ما هي الأنوار؟**، ترجمة. حسين حرب، **دفاتر فلسفية**، العدد رقم 6 الحداثة. إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال ـ المغرب، الطبعة الأولى 1996، ص 44.

ـ راجع أيضا، س. درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق، الطبعة الأولى 1972، ص 49.

[95] علاقة يعبر عنها بوضوح عنوان كتاب هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITE. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindkomme et Rainer Rochlitz. Edition

بخصوص هذه العلاقة أنظر أيضا، Gallimard. 1988.

رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى 2003، ص 33. و" الحداثة مسألة فلسفية"، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**،عدد 128 - 129، شتاء 2004، ص 114.

[96] أنظر، بخصوص هذه المسألة، بن مزيان بن شرقي، **التاريخ وكونية الاختلاف**، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، الطبعة الأولى 2003، ص 204.

ـ وليس يعني ذلك أن العنصر القومي [أي الخاص] مفقودا تماما في الفلسفة، وإنما معناه أن هذا العنصر إنما هو الإطار الذي يضفي هيكلا خارجيا على مضمون لا يمكن بطبيعته إلا أن يكون إنسانيا . راجع، فؤاد زكريا، القومية والعالمية في الفكر الفلسفي، مجلة، الفكر المعاصر، عدد 55، القاهرة 1969، ص 26.

ـ وهي العلاقة التي عبر عنها زكي نجيب محمود بوضوح، حين جعل مسألة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر من معاركنا الفلسفية. انظر، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، الطبعة الثالثة 1982، ص 41 وما بعدها.

[97] أنظر، هشام جعيط، " أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العلم العربي ـ الإسلامي"، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد37، ديسمبر1985 ـ جانفي 1986، ص 21.

[illegible] [98] [illegible]

[illegible] [99] [illegible]

[98] لا بد من الإشارة هنا إلى أن أوائل المفكرين العرب كانوا شديدي الحساسية والإعجاب بمهمات عصر التنوير، باستثناء مسألة أساسية، هي بالتحديد، وضع الدين موضع نقاش، فقد استحوذت عليهم فكرة **التمدن، أي** غرس التقدم في مجالي الحضارة والسلطة. فراح رجل كالطهطاوي (1801 - 1873)، يقرأ فولتير، ومنتسكيو، وروسو، وبعد عودته من أوروبا، ترجم عن الفرنسية كتاب **Grandeur et Décadence** لمونتسكيو. راجع هشام جعيط، المرجع نفسه، ص 22.

[99] هذه المواقف غير المشجعة ظهرت مثلا في عشرينيات القرن العشرين، مع كتاب طه حسين ، **في الشعر الجاهلي**، وكتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** ، وفي مرحلة لاحقة مع صادق جلال العظم، في كتابه، **نقد الفكر الديني**، ونصر حامد أبو زيد، في كتاباته التأويلية للنص الديني الخ.

[100] نستثني هنا بعض مؤلفات هؤلاء المفكرين الفلسفية - وهي قليلة على العموم - وأطروحاتهم الأكاديمية التي أعدوها للحصول على درجة الدكتوراه، خاصة الأطروحات التي أعدت في الجامعات الأوروبية والأمريكية، والتي كانت تدور، في معظمها، حول مواضيع فلسفية كلاسيكية معروفة، لا نرى جدوى لذكرها هنا.

[101] راجع، محمد علي الكبسي، **في النهضة والحداثة**، دار سيراس للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1994، ص 152 - 153.

[illegible][102].

[illegible]

---

(102) أنظر ، يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، مرجع مذكور، ص 33.

- لتفصيل أكثر حول مسألة الحداثة والتقليد الفلسفي في حياتنا الفكرية العربية، أنظر، ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1980، من ص 141 حتى ص 147.

[illegible] [103]

[illegible] [104] [illegible]

---

[103] يرد خالد زياد بداية هذا التفاعل، المكره أو الطوعي ، مع أوروبا إلى القرن الثامن عشر، حيث بدأت ضغوط أوروبا على الإمبراطورية العثمانية، من أجل فرض إصلاحات اقتصادية وسياسية عليها تخدم مصالحها الاقتصادية والتجارية المتنامية؛ وإلى عناصر متنورة بدأت تظهر في أرجاء الإمبراطورية كلها، استشعرت خطورة التطورات العلمية والحضارية الجارية في أوروبا، وأدركت أهميتها؛ فبدأت تنادي إلى الإقتداء بها. راجع خلاصة كتاب ، خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، 113 وما بعدها.

[104] راجع بخصوص ذلك، هربرت ماركيوز، **العقل والثورة ـ هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 26.

(105) صحيح أن الفكر الفلسفي إنساني في جوهره، وأنه يعلو على اختلاف الشعوب والحضارات وخصوصياتها؛ وقد يستدل على ذلك بأن نتاج الفكر الفلسفي مجموعة من الحقائق والقيم، وأن كلا من الحقيقة والقيمة واحد وحدة العقل في الإنسان ووحدة تكوينه الروحي، إلا أن وحدة العقل الإنساني وحدة صورية تتصل بمنهج التفكير لا بمادته؛ وأن الحقائق العلمية المشتركة بين الناس جميعا ليست هي الحقائق التي من أجلها يعيش الناس ويموتون. راجع، ، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 131.

(106) من خلا ل متابعتنا للموضوع، لم نعثر على أي اجتهاد عربي متميز، يحدد أبعاد مفهوم الحداثة نظريا. وباستثناء بعض محاولات قليلة في ميدان الفكر الفلسفي والنقد الأدبي بشكل خاص ـ نذكر هنا على سبيل المثال، اجتهادات أنطون مقدسي (**مجلة مواقف**، عدد 36 ،1979)، **وبيان الحداثة** الذي صاغه الشاعر أدونيس، ومحاولة عبد السلام المسدي في كتابه، **النقد والحداثة**، واجتهادات ناصيف نصار في كتابه، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، ـ وبعض الأعمال الفنية والأدبية بشكل عام ، لم نقف إلا على بعض ترجمات واستعارات جزئية

لتعريفات نظرية معروفة في الغرب لمفهوم الحداثة، وبعض اقتباسات مختصرة لنصوص فلسفية كلاسيكية مشهورة، مصنفة في مجال الخطاب الفلسفي للحداثة. أما في المجال التطبيقي، فإنا نجد المفكرين العرب المعاصرين يتداولون هذا المفهوم إما بدلالته النظرية والتاريخية الغربية وصدى هذه الدلالة في فكرهم، أو بدلالته الاصطلاحية التقريبية، كمصطلح **المعاصرة** ، و**التجديد**، و**التقدم** الخ.

[107] لذلك فإننا لن نشير هنا، أي في عرض الإشكالية، إلى أطروحة كل واحد من أصحاب هاتين النزعتين، وإنما نعرض، بالتحليل والنقد، ما رأيناه من أفكار، قاسما مشتركا في كل نزعة، وما رأيناه يجمع أصحاب كل نزعة من مسلمات.

[108] إن التساؤل حول وجود وحدة في التاريخ، تساؤل طرحه، كما يقول محمد عزيز نظمي سالم، كل الباحثين في فلسفة التاريخ. والذين نفوا وجود هذه الوحدة يقولون: إن " أسباب النفي لهذه القضية عديدة، أولها أن الظواهر التاريخية مشتتة إلى غير نهاية، فهناك شعوب وحضارات عديدة وفي كل منها قدر لا متناه من الوقائع التاريخية الجزئية، وحيثما سمح إقليم في الأرض بالعيش، نظم الإنسان جماعة."، أنظر، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مؤسسة شباب الجامعية ـ الإسكندرية، الطبعة الأولى 1996، ص 60 - 61.

[109] راجع، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999، ص 306 - 307.

[110] بتصرف، راجع، عبد الرحمن بدوي،" أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة، **عالم الفكر**، عدد أفريل ، ماي، جوان 1974، ص 239.

[111] نقلا عن، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مرجع مذكور، ص 61.

[112] راجع، عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 140.

[113] أنظر، عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 139.

[114] أنظر، منير كشو،" نقد التاريخانية"، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 82 ، ديسمبر1990، ص 57.

[illegible] [115] [illegible] [116] [illegible] [117]

[illegible] [118] [illegible]

---

(115) راجع، حسن الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الأولى 1997، ص 16 - 17.

(116) تاريخانية يعبر عنها هيجل بوضوح، من خلال تصوره لتطور وعي الإنسان بالحرية، ابتداء من الاستبداد الشرقي القديم، حيث كان الوعي بها مقصورا على أن الحرية لا يتمتع بها إلا رجل واحد؛ إلى الجمهوريات الأرستقراطية في اليونان والإمبراطورية الرومانية، حيث ارتقى الوعي بها ليشمل بعض الأفراد؛ إلى الأمم الجرمانية التي وعت أن الإنسان حر من حيث هو إنسان. راجع ريني سيرو، **هيجل والهيجلية**، ترجمة. نهاد رضا، دار الأنوار ـ بيروت، دون تاريخ، ص 48 - 49.

ـ لمزيد من التفصيل حول هذه التاريخانية، أنظر، حسن فوزي النجار، التاريخ والشعور بالحرية، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 67 سبتمبر 1970، 73 - 74.

(117) راجع، فرانسوا شاتلي، **هيجل**، ترجمة. جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الثانية 1976، ص 193.

(118) راجع، سالم يفوت، **الزمان التاريخي** ـ من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1991، ص 29.

(119) راجع، هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1995، ص 52.

(120) أنظر، فرانسوا شاتلي، المرجع السابق، ص 190 و ص 192.

(121) بتصرف، أنظر، هابرماس، المرجع نفسه، ص 47.

(122) وهي دعوة عبر عنها طه حسين،مبكرا، بالقول: " علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة". راجع، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف ومكتباتها ـ مصر، دون تاريخ، ص 41 - 42 وص 45. وأفصح عنها أحمد لطفي السيد الذي ذهب، كما يقول ألبرت حوراني، " إلى أن المجتمع البشري متجه، بحكم سنة التقدم الذي لا يعكس ولا يقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية." راجع، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1977، ص 212. أما في مرحلتنا الراهنة فإنا نجد فحوى هذه الدعوة عند الكثير من المفكرين العرب، نجدها، على سبيل المثال لا الحصر، عند محمد أركون. راجع محمد أركون، **تاريخية الفكر الإسلامي**. وعند هشام شرابي. أنظر كتابه **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى1990، ص 86. وعند فؤاد زكريا. راجع مقاله، " دفاع عن الثقافة العالمية"، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 71، 1971، ص 32 وما بعدها. وعند فتحي التريكي. أنظر كتابه، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 6 وص 14. الخ.

---

[123] يؤكد ماركس هذه التاريخانية في مقدمة كتابه رأس المال بقوله: " والهدف النهائي لعملي هذا يكمن في الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث؛ إذ أن هذا المجتمع لا يستطيع أن يتجاوز أو يتحرر بقفزات جزئية ولا أن يلغي بقرارات مراحل تطوره الطبيعي، ولكنه يستطيع اختصار مدة حمله وتخفيف آلام ولادته" أنظر، كارل ماركس، **رأس المال**، ترجمة. محمد البراوي، دار الهدى للطباعة والنشر- بيروت، دون تاريخ، ص 11.

[123] لمزيد من التفصيل حول هذا المنظور التاريخاني الماركسي للحداثة، راجع، مارشال بيرمان، " **كل ما هو صلب يتحول إلى أثير - ماركس . الحداثة، والتحديث**" ترجمة. فاضل جتكر، ضمن كتاب ، **الحداثة: الوطني الاختلاف حداثة الآخر** ، دار عيبال للنشر، الطبعة الأولى 1991، ص 300 وما بعدها. أما عربيا فإننا نجد منطق هذه الدعوة جليا عند عبد الله العروي، في مفهومه للماركسية الموضوعية، الذي عبر عنه من خلال سؤاله المشهور والموجه للماركسيين العرب. " كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية" مجيبا أنه " إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية." أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ت بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 16 و ص 39.

[illegible] [124].

[illegible] [125] [illegible] [126] [illegible]

---

[124] أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة ص 15.

[125] للإطلاع على تفاصيل هذه النظرية، وكشف ملابساتها النظرية، ومفارقاتها التاريخية، راجع، بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، ترجمة . جورج صدقني، مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد 69، السنة السادسة 1967، ص 64 وما بعدها.

[126] وقد لا نجد نقدا لهذا التصور أعمق من النقد الذي وجهه كارل بوبر لنظرية **التمثيل** التاريخانية، حيث قارنها بعقيدة الشعب المختار، التي " تفترض أن الله قد اختار شعبا واحدا كأداة منتقاة لإرادته، وأن هذا الشعب سيرث الأرض." راجع بصدد ذلك، كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة. السيد نفادي، دار التنوير ـ بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 18.

(127) أنظر، كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، الطبعة الأولى 1959، ص 191. أما وجه المفارقة هنا فيكمن في كون أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية، مثلهم مثل كل التاريخانيين، يخضعون التغير التاريخي ـ منطلقهم الأساسي ـ للثابت ، أي وجود قوانين ثابتة تحكم هذا التغير. أي الإيمان بمبدأ التغير واستثناء قانون التغير من مبدأ التغير.

[128] بتصرف، راجع ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 135.

[129] المرجع نفسه ص 135.

[130] المرجع نفسه، ص 276.

[131] المرجع نفسه، ص 231.

[132] راجع، هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 7.

[133] راجع، ماكس فيبر، **الأخلاق البروتيستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 178 ـ 179. ولمزيد من التفصيل حول هذه العلاقة، أنظر، جوليان فروند، **سوسيولوجية ماكس فيبر**، ترجمة. جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 12 ـ 13.

[134] أنظر ، نـايف بلـوز، **تـاريخ الفكـر الإجتمـاعي**، المطبعـة الجديدة ـ دمشـق، الطبعـة الأولـى 1986، ص 111.

[135] المرجع نفسه، ص 109.

[136] W. Dilthey, Introduction aux sciences de L'esprit. In *Critique de La raison historique*, trad. Franç. S. Mesure, Paris, Cerf, 1993, p. 128.

[137] أنظر، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مرجع مذكور، ص 67.

[illegible] [138]

[illegible] [139] [illegible] [140]

---

[138] أنظر، ريمون آرون، المرجع السابق، ص 138.

[139] بتصرف، راجع أنطون مقدسي، " الصورة العربية للحضارة الغربية "، مجلة، **الآداب**، بيروت، عدد 4 - 5 السنة 31، أفريل - ماي 1983، ص 28 .

[140] نشير هنا إلى أطروحة زكي نجيب محمود حول مفهوم الخصوصية الثقافية والحضارية، التي قدم خطوطها العامة، بالشرح والتحليل، في ندوة الكويت حول " **أزمة التطور الحضاري**

[illegible]

في الوطن العربي " ، أفريل 1974. راجع هذه الأطروحة في أعمال هذه الندوة. منشورات جامعة الكويت، من ص 18 حتى ص 26.

[141] نقصد هنا أطروحة أنور عبد الملك حول مفهوم الخصوصية، التي أعاد تقديم منطلقاتها النظرية في ندوة الكويت أيضا. راجع هذه الأطروحة في أعمال هذه الندوة ، من ص 193 حتى ص 199.

[142] أنظر بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، مجلة، **المعرفة**، مرجع مذكور، ص 75.

(143) بتصرف، راجع ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 94.

(Schématisation

.[144]

[144] لمزيد من التفصيل حول مزالق النظرة التخطيطية المنهجية، وأهمية التمييز بين العام المجرد والعام العيني التاريخي، أنظر، نايف بلوز وآخرون، في: **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982، ص 172 - 173.

ـ أنظر أيضا، الأهمية المنهجية للتمييز الذي قام به محمد أركون، بين الكلي المجرد والكلية العيانية، في دراساته التطبيقية حول مفهوم الذات الإلهية في الديانات السماوية الثلاث. محمد أركون و لوي غارديه، **الإسلام الأمس والغد**، دار التنوير ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 209 وما بعدها.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[1] أنظر جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ـ حلب، الطبعة الأولى. 1997 ص 11.

(2) بتصرف، أنظر المرجع والمعطيات ذاتها.

[3] وهذه المسألة المنهجية نجد صداها، بالنسبة لموضوعنا، في الجدل القائم بين القائلين بمفهوم الحداثة في المرحلة المعاصرة ، والقائلين بمفهوم ما بعد الحداثة، وما يدور بينهم من نقاش حول مسألة التحقيب والمفاهيم المطابقة لها، وما تطرحه من صعوبات منهجية ومعرفية نظرية، عملية الفصل بين الحقب التاريخية. أنظر، على سبيل المثال، نقد هابرماز لمصطلح أو مفهوم ما بعد الحداثة،" حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماز - حتى نكون حداثويين إطلاقا "، مجلة ، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 70/ 71، ديسمبر 1989، ص 123- 124. أنظر، مقابل ذلك، أطروحة المفكر الأمريكي المصري الأصل، إيهاب حسن، أحد كبار منظري مفهوم ما بعد الحداثة، في . إيهاب حسن، " نحو مفهوم لـ ' ما بعد الحداثة' "، مجلة، **الكرمل**، عدد 51، ربيع 1997، من ص 12 حتى ص 17.

[4] بتصرف، أنظر هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 85.

[5] أنظر، عبد السلام المسدّي، **النقد والحداثة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 7 - 8.

[6] المرجع نفسه، ص 8.

[7] نعني بذلك التوقف عند بعض القيم الكبرى التي حملها مفهوم الحداثة، كالحرية الإنسانية، والعقلانية، والتقدم، والإنسان نفسه كقيمة عليا في الوجود.

[illegible]

[illegible]

---

[8] أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 9.

[9] بتصرف. أنظر، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية ـ بحث في النظرية الألمانية للتاريخ**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999، ص 64 -65.

[10] هذا ما يذهب إلى تأكيده، مثلا، شارلز تايلور، في تحديده للأسباب الكامنة وراء مظاهر التراجع التي أصبحت تؤشر على الوضع المحرج الذي وصل إليه مسار الحداثة. فمظاهر التراجع التي يحددها وأسبابها، لاتستوفي الموضوع، كما يقول، لكنه لا يرى مفرا من انتقاء ما يراه مهما فيها، لتناول الموضوع. راجع، Charles Taylor, **Le malaise de la modernité**, Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, les éditions Du CERF. PARIS 1994. p 9 1 -0.

[illegible]

[illegible]

[11] للتدليل على ذلك يمكن الاستشهاد بالملاحظات التي قدمها هابرماس، في التحليل الذي أفرده لمفهوم الحداثة عند شارل بودلير، حيث يرتبط هذا المفهوم عنده، في نظر هابرماس، بدلالة أدبية ودلالة جمالية ودلالة تاريخية، أي عصرية زمنية ـ المتمثلة في الموضة ـ ودلالة أخلاقية ، وانفعالية الخ. أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1995، ص 18 ـ 19.

[12] ولعل وهم التطابق هذا هو ما جعل جان بودريار يكتب أنه " ليست هناك قوانين للحداثة، بل كل ما هنالك هو معالم للحداثة، كما أنه ليست نظرية وإنما منطقا إيديولوجيا للحداثة " أنظر.
Jean Baudrillard **ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS**, EDITEUR A

[illegible]

[illegible] [13].

PARIS, France S. A. 2002. VOL. 15, article, **MODERNITE**.

ـ ويشير فتحي التريكي إلى هذه المسألة، من وجهة نظر أخرى، بالقول: " لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية كاملة، يعني ذلك أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداثة على مركزيته لم يكن وحده في تأسيس أركان الحداثة." أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 27.

[13] ينبه هشام شرابي، بفطنة دالة، إلى الأهمية المعرفية التي تكتسيها عملية استيعاب المصطلح المنقول إلى اللغة العربية من اللغوات الغربية، وهضم معناه ودلالته في لغته الأصلية؛ فبهذه العملية تصبح هذه المصطلحات والمفاهيم المنقولة، كما يضيف هشام شرابي، أداة فكرية ذاتية، وتدخل في أعماق فكرنا النقدي. بتصرف، راجع هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 85.

[14] يعبر محمد سبيلا عن غياب هذا الإجماع بالغموض الذي يطال مفهوم الحداثة، ويرد أحد أسباب ذلك إلى كون مفهوم الحداثة مفهوما حضاريا شموليا، يطال كل مستويات الوجود الإنساني. أنظر، محمد سبيل، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى دون تاريخ، ص 7.

[illegible] .[15]" [illegible] (Hans Robert jauss [illegible] 1848 [illegible] (Mémoires d'autre - tombe) [illegible] 1849 [illegible] (BAUDELAIRE) [illegible] 1887 [illegible] (Die moderne) [illegible] (E. Wolff [illegible] .[16]" .[illegible]

[illegible] (Modernité) [illegible] (Modern [illegible] Moderne [17](Moderne) [illegible] (Modernus [illegible] Antiquité [illegible].

---

(15) أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 17 - 18.
ـ والتـأريخ نفسـه، تقريبـا، يؤكـده جـون مـاري دومينـاك. أنظـر، Jean - Marie DOMENACH. **APPROCHES DE LA MODERNITE**. COPYRIGHT 1986 ECOLE POLYTECHNIQUE. EDITION MARKETING. P 14.

(16) راجع، Hans-Robert Jauss. **Pour une esthétique de la reception**, traduit de l'allemand par Claude maillaud, Gallimard, paris 1978, p158.

(17) أنظر، ANDRE LALANDE. **VOCABULAIRE** TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA **PHILOSOPHIE**. P.U.F.14° édition. 1983.article, **MODERNE**.

[illegible] (Modernus) [illegible]
[illegible]
.[18](actualité) [illegible]

[illegible] modo) [illegible] (Modernus) [illegible]
[illegible] ... [illegible]
[illegible] (Modernus) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (Admonitiones modernas) [illegible]
500 [illegible] ... (Antiquis regulis)
[illegible]
[illegible] .[19][illegible]
[illegible]
[illegible]
[20]". [illegible]

---

[18] بتصرف، أنظر، H. R. Jauss, **pour une esthétique de la réception**; op.cit. p. 159.

- ذلك أن كلمة حديث، في صياغتها اللاتينية - modernus - مشتقة من ظرف حال هو - modo - الذي يعني ' مؤخرا ' أو ما كان قريب العهد، وهي ذاتها كلمة مشتقة من - modus - التي تعني ' قياس ' أو ' عيار ' ، لذلك فإن كلمة - modus - قد استخدمت منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد. كما استخدم لفظ - modernus - حيتها لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا عن الماضي الروماني. أنظر بخصوص ذلك، Alexis Nouss, **La modernité**, Paris, Grancher, 1991. p. 25.

[19] بتصرف، المرجع نفسه، ص 163 - 164.

[20] أنظر، يورغن هابرماس، " الحداثة: مشروع ناقص " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي - بيروت، عدد 39، ماي، جوان 1986، ص 42.

[illegible] .[21]

[illegible] moderni [illegible] (Boèce) [illegible] moderni) [illegible] .[22] [illegible] .[23]

---

[21] أنظر بهذا الصدد، H.R. Jauss, **por une esthétique de la reception**. Op.cit.p160.

ـــ والتـــأريخ نفســـه يؤكـــده أنـــدري لالانـــد. راجـــع، ANDRE LALANDE. **VOCABULAIRE** TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA **PHILOSOPHIE**. Op.cit.p 640.

[22] بتصرف، أنظر، H.R.Jauss, **por une esthétique de la reception**. Op. cit. p 165.

ـ عصر يسميه إرنست بلوخ عصر " مشاجرة الكليات " ، ويقصد بالكليات المدارس الفلسفية، التي بدأت تتصارع، منذ القرن الثالث عشر، بين أنصار الفلسفة الأرسطية وخصومها. راجع، إرنست بلوخ، **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة. الياس مرقص، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 9.

[23] المرجع نفسه.

[24]

JEAN

BAUDRILLARD

---

[24] يرجع معظم المؤرخين بداية العصر الحديث إلى تاريخ سقوط ' بيزنطة ' سنة 1453. وهو التاريخ الذي يرمز عندهم إلى نهاية العالم القديم. إلا أن هذا التاريخ ليس، في واقع الأمر، إلا دلالة رمزية، وتواضع منهجي بين المؤرخين، لتسهيل عملية التحقيب التاريخي. ذلك أن سقوط بيزنطة، بقدر ما هو، في نظر مؤرخي النهضة الأوروبية، مؤشر على نهاية العالم القديم بقدر ما هو، في نظرهم، عامل من عوامل النهضة الأوروبية الحديثة ذاتها. فالنهضة الفنية والأدبية الأوروبية، التي انطلقت في إيطاليا، كان من بين المسهمين فيها العلماء والفنانين الذين فروا من القسطنطينية إلى إيطاليا، بعد سقوط الدولة البيزنطية. راجع بصدد هذا التأريخ، Jean-Marie DOMINACH. **APPROCHES DE LA MODERNITE.** Op. cit.p14.

- وبخصوص إسهامات علماء بيزنطة في النهضة الأوروبية الحديثة. أنظر، إرنست بلوخ، **فلسفة عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 43.

(25) أنظـر، ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS .op. cit. p 317.

(26) أنظـر، H. R. Jauss, **pour une esthétique de la reception**.op. cit. p 165.

(27) وهذه الصـورة التدريجيـة التـي تشكلت بها هذه القوى الجديد، هـي التـي جعلت فريدريك انجلس يصف حركة النهضـة بأنهـا " أهم انقلاب متدرج عرفـه العـالم حتـى ذلك الحين ". نقلا عن. إرنست بلوخ، المرجع السابق، ص 39.

(La Renaissance)

---

[28] أنظر، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الثاني، عدد 72، ديسمبر 1983، ص 17.

ـ بخصوص تطور صناعة البارود، والمعادن المستعملة في صناعة الأسلحة، في عصر النهضة، أنظر، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، ترجمة وإعداد. سعد الفيشاوي، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982، ص 91.

[29] وقد تجلت بوادر هذه النهضة أول ما تجلت، في مجال الأدب، مع الشاعر الإيطالي الكبير **دانتي** (1321 – 1265 . **DANTE**)، والشاعر الأديب **بترارك** (1304 **PETRARCH** -1374)، وثالث الثلاثة المؤسسين للنهضة الأدبية الإيطالية، في القرن الرابع عشر، **بوكاشيو** (1375 - 1313 **BOCCACCIO**) . أما في الفنون التشكيلية، وفن التصوير خصوصا، فقد ارتبطت مظاهرها الأولى بالفنان **جيوتو** (1337 – 1266 **Giotto**) ، وفي النحت والرسم والعمارة، ارتبطت هذه النهضة الإيطالية بإعادة إحياء فن التجسيد أو التشكيل، الذي حرمته المسيحية، والذي تبدو من خلاله المرئيات مجسمة، كما هي في الطبيعة، وكان في طليعة هذا الفن ثلاثة فنانين معروفين هم: **ليوناردو دافنشي** (**LEONARDO DA VINCI** 1452 -1519)، و**رفاييل** (1520 – 1483 **RAPHAEL**)، و**ميكلانجلو** (1564 – 1475 **MICHELANGELO**) راجع بصدد هذه المعطيات، لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1987، ص 27، 55، 63، 106، 182 - 209،201.

(30) قارن ذلك في، المرجع نفسه، ص 183.

ـ وأيضا في، س . درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1972، ص 177 ـ 178.

(31) راجع، س . درسدن، المرجع السابق، ص 178.

(32) قارن ذلك في، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، إعداد وتقديم أحمد عزت السيد، مرجع مذكور، ص 77.

ـ وليس مصادفة أن تحمل خطبة بيك دو لا ميروندول (Pic de la Mirandole 1463 - 1494) التي عدت، من قبل مؤرخي النهضة الأوروبية، بيان النزعة الإنسانية الأول، عنوان ' خطبة في الكرامة الإنسانية'. راجع بخصوص ذلك، س. درسدن، المرجع السابق، ص 9.

Humanisme [33]

[34]

[35]

[36]

(L'obscurité) [37]

---

(33) مصطلح " يطلق من حيث المبدأ على مثقفي عصر النهضة المتخصصين في الآداب اليونانية القديمة... وقد تطور المصطلح في الفلسفة ليدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة والحقيقة ". أنظر، ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة. أنور مغيث، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، طبعة 1997، ص 272.

(34) أنظر، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، المرجع السابق، ص 77.

(35) المرجع نفسه.

(36) راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع سبق ذكره، ص 25.

(37) المرجع نفسه.

[illegible] [38] [illegible].

[illegible]."[39]

[illegible] [40] [illegible].

[illegible]

---

[38] يشير بعض المهتمين بتطور الحركة الإنسانية في أوروبا، إلى أن مظاهر هذه الحركة قد بدأ التعبير عنها، في الفترة الأخيرة من العصر الوسيط ، من خلال انتشار أغاني تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها ، ونشوء أدب يصور خيرات الحياة المختلفة وملذاتها. قارن ذلك في ، نايف بلوز المرجع نفسه.

[39] راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 26.

[40] هوة يحددها محمد سبيلا " بالانتقال التدريجي من المفهوم المسيحي عن الإنسان ككائن روحي منفتح على العالم الآخر إلى الإنسان ككائن حي متطور، سمته الأساسية أنه كائن رغبة ودوافع غريزية" . راجع، محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص 102.

[illegible] (La Renaissance) [illegible]

[illegible] [41] [illegible] [42].

[illegible] (M. Luther 1483 -1546) [illegible] [43] [illegible] [44] [illegible]

---

[41] أنظر، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم - بيروت، دون طبعة، دون تاريخ، ص 6.

[42] أنظر، لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مرجع سبق ذكره، ص 228.

[43] راجع، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المطبعة الجديدة - دمشق، الطبعة الأولى 1986، ص 51.

[44] أنظر، يوسف كرم، المرجع السابق، ص 6 - 7.

[illegible] [45] [illegible] [46].

[illegible] (Protestantisme) [illegible] [47] [illegible] [48].

[illegible]

---

[45] نايف بلوز، المرجع نفسه.

[46] بتصرف، راجع، إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة. جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1983، الجزء الثالث، ص 273.

[47] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 27.

[48] لمزيد من التفصيل حول هذه القيم، والأخلاق البروتستانتية عموما، وعلاقتها بنشأة وتطور الرأسمالية في أوروبا، راجع، ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة ، دون تاريخ، ص 184 - 185.

- راجع أيضا شرحا مفصلا لهذه العلاقة في، جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة. جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الولى دون تاريخ، من ص 99 حتى ص 102.

(49) أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور، ص 52.

ـ من المعروف أن حركة الإصلاح الديني الأوروبية، قد انتهت إلى بروز عدد من الكنائس البروتستانتية القومية، وهو الأمر الذي كان يتماشى وتطلع القوى البورجوازية الأوروبية إلى تكوين دولها القومية، على أنقاض الدويلات الإقطاعية. أنظر بصدد نشأت هذه الكنائس القومية، وملابساتها السياسية، يوسف كرم، المرجع السابق، ص 7.

(50) الأمر الذي جعلها ، أي البورجوازية الأوروبية الناشئة، تعتنق مذهب لوثر وكالفن في الإصلاح الديني. أنظر بصدد ذلك، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، مرجع مذكور، ص 96.

(51) أنظر، ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(52) المرجع السابق.

[53] أنظر معنى ذلك في، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد82، أكتوبر 1984، ص 131.

ـ راجع أيضا، بخصوص مستجدات هذين القرنين العلمية والفلسفية، في أوربا، عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ودار القلم ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1979، ص 87 وما بعدها.

[54] أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص 29.

[55] يقدم جون ديزموند برنال مثالا معبرا، عن عملية العودة والتجاوز هذه، حين يشير إلى الحادثة التي قام بها أشهر أطباء وكيميائي عصر النهضة باراسيلوس (1493 - 1541) ، الذي خرج إلى السوق ليحرق أمام الناس كتب جالينوس وابن سينا في الطب، التي اعتمد مراجع في الطب تجاوزت بها أوروبا، طب القرون الوسطى المسيحية، معلنا بذلك تجاوز هذا الطب الكلاسيكي. أنظر، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، مرجع مذكور، ص 92.

[56] راجع، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع مذكور، ص 19.

[57] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 127.

[58] بتصرف، المرجع نفسه.

[59] نقصد بذلك دور الكنيسة، والسلطة الإقطاعية المتحالفة معها، في رفض النتائج العلمية التي لا تتماشى ومعتقدات الكنيسة، وتكفير أصحابها وإجبارهم على التراجع عن حقائقهم العلمية ـ مثال غاليلي وغيره ـ أو إعدامهم حرقا ـ مثال سافوناورولا وجوردانو برينو الخ.

[60] بتصرف راجع، لويس عوض، المرجع السابق، ص 241 ، ص 273.

[51] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 127.

ـ والظاهر أن هناك عدم دقة في تحديد تواريخ ظهور هذه الجمعيات والأكاديميات؛ فهناك من يرجع تاريخ تأسيس الجمعية الملكية البريطانية إلى عام 1662، والأكاديمية الفرنسية إلى 1666. للمزيد من المعطيات حول ظهور الجمعيات العلمية وأكاديميات العلوم، ومراسلات العلماء بعضهم في ما يخص أبحاثهم ومكتشفاتهم، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أنظر، فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 3، مارس 1978، الطبعة الثالثة 1988، ص 170 - 171.

[52] أنظر ، غانم هنا، " النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير"، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد 3، المجلد 29، مارس 2001، ص 9.

[53] أنظر، كرين برينتون، المرجع نفسه، ص 131.

[54] المرجع نفسه.

[55] غانم هنا، المرجع نفسه، ص 11.

[56] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 9.

[illegible]

[illegible] (les humanistes) [illegible]

---

(57) بتصرف، أنظر بخصوص هذه المستجدات والاكتشافات ، لويس عوض، المرجع السابق، ص 228 - 229.

[58] يقول جون هرمان رندال بهذا الخصوص: " توصل الناس في ذروة عصر التنوير إلى مفهوم عن التقدم لا يعتبر محض حركة انسانية وإنما يعتبر مجرى كبيرا كونيا في اندفاعه ومداه ". أنظر، جون هرمان رندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة. جورج طعمة، دار الثقافة ـ بيروت، دون تاريخ، الجزء الثاني، ص 113.

ـ والمعنى نفسه يذهب إليه نايف بلوز قائلا: " في القرنيين السابع عشر والثامن عشر برزت حركة التنوير العقلي بوصفها استمرارا وتطويرا للنزعة الانسانية وتعبيرا عن مستوى أرقى من مطامع البرجوازية في التقدم في مرحلة صعودهه. أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي**، مرجع سبق ذكره، ص 53.

[59] راجع بخصوص هذه التسمية وملابسات ظهورها، تاريخيا، في فرنسا. HENRI LEFEBVRE, **Introduction à la modernité**, Paris, LES EDITIONS DE MINUIT,1962,p169.

[60] نسبة إلى بطليموس، الفلكي الإغريقي المعروف، ونظامه الكوني القائم على فكرة ثبات الأرض ومركزيتها، ودوران الشمس حولها. وهو النظام الكوني الذي ظل سائدا حتى ثورة كوبرنيكوس (1473 - 1543) الفلكية، في مطلع القرن السادس عشر، التي أثبتت عدم ثبات الأرض ولا مركزيتها ودورانها حول الشمس عكس ما كان يعتقد. أنظر تفاصيل حول ذلك في، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 30 - 31.

[61] بخصوص موقف فرانسيس بيكون من علم اليونان التأملي ومهاجمته له، أنظر، حبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981، ص 24 - 25.

[62] هذا ما تؤكده جل المراجع المتعلقة بهذا الموضوع. أنظر، على سبيل المثال، إيسايا بيرلين، **عصر التنوير ـ فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة. فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة

[illegible]

[illegible]

السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1980، ص ص12 ـ 13. أنظر أيضا، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 30.

[63] بتصرف أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 81، أكتوبر 1984، ص 169.

[64] المرجع نفسه.

[65] المرجع السابق، ص 169 ـ 170.

ـ ويعبر إيسايا بيرلين عن الأفق العقلي وروح التفاؤل الذي خلقته نظرية نيوتن وفلسفة جون لوك ودفيد هيوم وأثره في عصر التنوير بالقول: " فقد بدا كل شيء لهم أوضح بكثير مما بدا لأي كان... وقد اعتقدوا بأن ما حققه العلم في مجال العالم المادي يمكن تحقيقه في مجال العقل، بالإضافة إلى مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية. فكما أن نيوتن أوضح، بشكل لا يقبل الشك، المنهج العقلي الذي يقوم عليه العالم المادي، والذي كان لوك وهيوم، وأتباعهما الفرنسيون في سبيل تفسير العوالم الداخلية للتفكير، والانفعالات، فقد أملوا بإمكانية فعل ذلك أيضا في المجال

[illegible] [66] [illegible] [67] [illegible] [68].

[illegible]

الاجتماعي. ...وهكذا فإن المثل الأعلى لخلق مجتمع عادل عدلا تاما وخير كل الخير، ومكتف بنفسه اكتفاءا تاما لم يعد أملا طوباويا". راجع، إيسايا بيرلين ، المرجع السابق. ص 27 - 28. أما من الناحية المعرفية البحت فإن نظرية تداعي الأفكار في العقل هي نظرية ميكانيكية مطابقة لنظرية الجاذبية عند نيوتن،" حيث يقوم تداعي الأفكار في العقل بنفس الوظيفة التي تقوم بها الجاذبية في العالم المادي" . أنظر، المرجع نفسه، ص 18.

[66] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 13.

[67] أنظر، إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، الجزء الخامس، ص 14.

- لمزيد من التفصيل حول علاقة أفكار جون لوك الفلسفية وفلسفة نيوتن العلمية، وتأثير تجريبية جون لوك في التنويريين الفرنسيين، وبخاصة دائرة الموسوعيين، طيلة النصف الأول من القرن الثامن عشر، أنظر،

E. Cassirer. **La Philosophie des Lumières**, traduit de l'allemand par Pierré quillet; paris. Fayard, 1966, pp. 42- 43.

[68] أنظر، عزمي إسلام، **جون لوك**، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964، ص 15.

(69) راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 42.

(70) المرجع نفسه.

(71) بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 12.

(72) أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 170.

(73) المرجع نفسه.

[illegible] [74]

[illegible] [75] [illegible] [76] [illegible] [77]

[illegible]

---

[74] المرجع السابق.

[75] بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 12.

[76] بتصرف، راجع، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 171.

- وفي هذا المعنى يقول نايف بلوز: إن هؤلاء التنويريين الأوائل" قد وافقوا بالطبع على المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة النيوتوني وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية. وحين استعملوا صفة ' الطبيعي ' فقد كانوا يفكرون حتما بالنظام المنسجم العقلي القائم على قوانين إلهية، الذي عممه نيوتن. وقد استعملوا الطريقة الاستنتاجية ووحدوا بين ماهو طبيعي وما هو عقلي. وابتدأوا من بديهيات بدت لهم ' طبيعية ' وعقلية، أي أن ما اعتبروه معقولا ونافعا من الناحية الاجتماعية للطبقة المتوسطة، بدا لهم كأنما الله قد خطه بالضرورة في نظامه الذي يتضمن قوانين الكون والطبيعة. أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 81.

[77] كرين برينتون، المرجع نفسه.

[illegible]

---

(78) على عكس فلاسفة القرن الثامن عشر، وخاصة الفلاسفة الفرنسيون، الذين عدلوا عن بناء الأنساق الفلسفية، وراحوا يبحثون، كما يقول كسيرا ر، عن " تصور آخر للحقيقة وللفلسفة يعطي هذه وتلك اتساعا أكثر، وشكلا أكثر حرية وحركية وأكثر عينية وحيوية." أنظر، E. Cassirer,op.cit,p42

(79) أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 171.

(80) المرجع نفسه.

(81) باستثناء روسو وأتباعه، كما يقول برتراند رسل. ويذهب رسل إلى أن الماركسية نفسها تدين بمذاقها العلمي لتأثير جون لوك. أنظر ، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ص ص 116 - 117.

(82) أنظر، E. Cassirer,op.cit,p.123.

[illegible] [83] [illegible] [84] [illegible] [85].

Le Siècle des [illegible] Lumières [illegible] [86] [illegible] D'Alembert [illegible] Diderot [illegible]

---

[83] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 172.

[84] بتصرف، أنظر، محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، دار إفريقيا الشرق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1998، ص 28.

[85] المرجع نفسه، ص 28، والنص مأخوذ من E. Cassirer,op,cit,p 275.

ـ والمعنى نفسه يؤكده إميل برييه بالقول: " فالطبيعة والمجتمع هما اللذان يستأثران باهتمامهم، وليس ملكات الذهن" ويقصد برييه هنا تحديدا، ديدرو ودولباخ وهلفيسيوس ولامتري الخ. أنظر إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص 148.

[86] بتصرف، راجع، غانم هنا، المرجع السابق، ص 13.

[illegible] (Voltaire) [illegible] (Montesquieu) [illegible] (D'Holbach) [illegible] (Helvétius) [illegible] (Buffon) [illegible] [87] [illegible] [88].

[illegible] [89] [illegible] [90] [illegible] [91].

[illegible] [92] [illegible]

---

(87) أنظر، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة. فؤاد كامل وآخرون، إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم ـ بيروت، دون تاريخ، ص 465.

(88) المرجع نفسه.

(89) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 14.

(90) المرجع نفسه.

(91) أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 149.

(92) المرجع نفسه، ص 143.

(93) المرجع نفسه، ص 143 - 144.

(94) أنظر، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 50.

(95) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 14.

(96) نايف بلوز، المرجع نفسه.

ـ وإلى هذا المعنى يشير برتراند رسل: إلى أن الدستور الإنجليزي الذي انبثق عن الصراع الديني، في نهاية القرن السابع عشر، رغم أنه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات، في البلاد الأخرى، إلا لم يكن دستورا ديموقراطيا. أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 143.

(97) بتصرف، أنظر، إميل بريبه، المرجع السابق، ص 179، ص 185.

[98] أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 152.

[99] أنظر، إميل بربيه، المرجع نفسه، ص 155.

[100] أنظر، غانم هنا، المرجع نفسه، ص 15.

[101] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 50 - 51.

[102] المرجع نفسه، ص 50 وص 51.

[illegible] [103] [illegible]

[illegible] (D'Holbach) [illegible] (Lamettrie) [illegible] [104] [illegible] [105] L'Homme machine [illegible] [106] [illegible]

(103) المرجع نفسه، ص 53.
(104) أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 150.
(105) بتصرف، المرجع نفسه.
(106) المرجع السابق.
- ولهذا يشير إميل برييه إلى ما ذهب إليه دولباخ، في هذا الخصوص، بالقول: " إن ما يسعى دولباخ إلى وضع اليد عليه.... هو سلسلة الماهيات بدءا من المادة. لكنه لا يلح على فلسفة الطبيعة بحصر المعنى إلا ليبين كم تغني دعواه عن الدين الطبيعي؛ وبالفعل إنه يهدم الحجة اليتيمة التي كان يستخدمها الفلاسفة عصرئذ للبرهان على وجود الله، أعني حجة العلل الغائية. فالنظام في الطبيعة ما هو إلا ترتيب ضروري صارم الضرورة لأجزائها، ومبني على أساس ماهية الأشياء." أنظر، أميل برييه، المرجع السابق، ص 159.

[107]

[108]

(Jean-Jacques.Rousseau)

[109]

---

(107) المرجع نفسه، ص 157.

(108) أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 151.

(109) المرجع السابق، ص 154.

[110] أنظر، جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 30.
ـ فإذا كانت، على سبيل المثال، النبالة الموروثة ، كما يستنتج كرين برينتون، أمرا غير معقولا في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر، فإنها، وبنفس منطق الاستنتاج، غير طبيعية في نظر روسو، ولهذا يضيف برينتون " فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون إلغاء نظام النبالة." أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 187- 188.

[111] جون هرمان راندال، المرجع نفسه، 46.

[112] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 15.

[113] المرجع نفسه.

[114] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 88.

[illegible] (E.Kant) [illegible] [115] [illegible] [116].

[illegible] [117] [illegible] [118] [illegible] (Humanisme) [illegible] [119].

ـ وقد عبر ألان توران عن هذه المفارقة الظاهرية عند روسو، بأن وصف فكره النقدي بالنقد الحداثي للحداثة. أنظر، ألان توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 42.

ـ أما كرين برينتون فقد عبر عن ذلك بالقول: " إن أفكار عصر التنوير، سواء نبعت من الرأس أم من القلب، أو من امتزاج كليهما، كانت....عوامل تآكل عملت على تفتيت المؤسسات القائمة ". أنظر ، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 204.

[115] بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 15.

[116] أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 144.

[117] المرجع نفسه.

[118] أنظر، غانم هنا، المرجع نفسه، ص 16.

[119] المرجع السابق.

[illegible] (G.W.Leibniz) [illegible] [120](Ch.Von. Wolff) [illegible] (G.E. Lessing) [illegible] (Buffon) [illegible] [121] .1780 [illegible] [122] [illegible] (Johann.G. Herder) [illegible] [123] [illegible] [124]

---

[120] أنظر، إميل برييه، المرجع السابق، ص 246.

[121] بتصرف، أنظر، جون هرمان راندال، المرجع السابق، 114.

[122] المرجع نفسه.

- وهو الاتجاه الذي أطلق عليه هابرماس اسم " الدين العقلاني" . أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 42.

[123] نص لهاردر منقول عن، جون هرمان راندال، المرجع السابق، ص 115.

[124] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 16.

[125] أنظر، رايموند ويليامز، **طرائق الحداثة**، ترجمة. فاروق عبد القادر، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 246، جوان 1999، ص 73.

[126] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 17.

[illegible][127]

[illegible][128] [illegible][129]

- وإلى هذا المعنى يشير ألان توران إلى ما رآه أرنست كسيرر(E. Cassirer) عن حق، كما يقول، من " أن التنوير Aufklarung في ألمانيا والتنوير Enlightenment في انجلترا كانوا على توافق جيد مع الدين؛ ولكن رفضت الفلسفة، في كل هذه البلاد سلطة التراث ولم تثق إلا بالعقل". أنظر، ألان توران، مرجع سابق، ص 56.

(127) بتصرف، أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 33.

(128) المرجع نفسه.

(129) المرجع نفسه، ص 34.

[illegible] conceptualisé) [illegible][130] [illegible]

[illegible] 1784 [illegible] [131]

[illegible][132] [illegible][133] [illegible]

[130] المرجع نفسه، ص 50.

أنظر أيضا، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 66.

[131] إيمانويل كانط، " الإجابة عن سؤال ما هو التنوير؟"، ترجمة. عبد الغفار مكاوي، في، **زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما** ـ كتاب تذكاري، جامعة الكويت ـ الكويت، الطبعة الأولى 1987، ص 285. نقلا عن ، غانم هنا، المرجع السابق، ص 17.

[132] أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 12.

[133] أنظر، برتراند رسل، مرجع سابق، ص 175.

(134) المرجع نفسه.

(135) المرجع نفسه.

(136) أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 13.

(137) نقلا عن ، هابرماس، المرجع نفسه، ص 14.

[illegible][138]

[illegible]

[illegible]

[138] المرجع نفسه، ص 15 - 16.

[illegible] (Subjectivité [illegible] [139] [illegible] [140] [illegible] [141].

[illegible]

---

[139] أنظر، ألان توران، المرجع السابق، ص 8.

[140] أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 30 - 31.

[141] المرجع نفسه، ص 31.

[142] أنظر، ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة. مطاع صفدي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1989 - 1990، ص 208.

[illegible]

[illegible]

[143] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 54.

[144] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 152.

[145] أنظر، نايف بلوز، المرجع نفسه.

[146] المرجع نفسه.

[illegible] .[147]

[illegible] (Alexis Nouss) [illegible] [148] [illegible] [149] [illegible] [150] [illegible].

[illegible]:

[147] أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 11.

[148] أنظر، Alexis Nouss, **La modernité**,op.cit.p19.

[149] لمزيد من التفصيل حول هذه الأطروحة عند ماكس فيبر، أنظر ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 5 - 6.
- أنظر أيضا شرحا مفصلا لهذه الأطروحة عند ، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 9 - 10.

[150] أنظر، ماكس فيبر، المرجع نفسه، ص 5.

[illegible] [151] [illegible] [152]

[illegible] [153] [illegible]

---

[151] محمد نور الدين أفاية، " المرموز المتخيل "، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد53/52، ص 16.

[152] بتصرف، أنظر، جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. مرجع مذكور، ص 16.

[153] وليس يعني هذا أن ليس للعقلانية معنى عاما إنما نريد القول أن للعقلانية معنى تقني خاص تصنف وفقه بعض المذاب الفلسفية أو بعض الفلاسفة، تمييزا لهم عن مذاهب فلسفية وفلاسفة آخرون، كأن نمنح صفة العقلانية للفيلسوف أفلاطون، ولا نمنحها لأرسطو، ونميز فلسفة ديكارت بميزة العقلانية ولا نميز فلسفة جون لوك بنفس الميزة، أو أن نصف فلسفة لايبنيتس بالفلسفة العقلانية ولا نصف فلسفة دفيد هيوم بهذه الصفة ، رغم أن كل هؤلاء ينطلقون في تفكيرهم من الأيمان بالعقل والالتزام بمقاييس العاقلية، كا يقول كوتنغهام، الذي هو المطلب الجوهري لأي

[illegible]

نظام فلسفي ولأية مجموعة من افتراضات الحقيقة مهما كانت. أما كلمة " العقلانية " rationalisme بالمعنى العام فيرتبط معناها عموما بالصفة القريبة " العقلية " rational . والجذر الاشتقاقي الذي تشتق منه كلتا الكلمتين هو الإسم اللاتيني " ratio " ومعناه العقل raison . وهكذا يفهم من كلمة " العقلاني " rationaliste " عموما الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدا خاصا ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجة العقلية وأهميتهما. بتصرف، المرجع نفسه، ص 13 و ص 16.

(151) أنظر، عبد الرحمان بدوي، **نيتشه**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، طبعة 1975، ص 28.

(152) أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع مذكور، ص 28.

(153) بتصرف، المرجع نفسه، ص 29، 30، 31.

[illegible] .[151]

[illegible]:

[illegible] .[152]

[illegible] [153] [illegible]

---

(151) هـذا مـا جعـل ألان تـوران يقـول: إن" فكـرة الحداثـة... ترتبطـا وثيقـا بالعقلنـة (Rationalisation) والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى." . أنظر، ألان توران، المرجع السابق، ص 30.

(152) بتصرف ، أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 30.

(153) يورد هابرماس قول هيجل: " إن حرية الذات هي، بشكل عام ، مبدأ العالم الحديث." أنظر، المرجع نفسه.

[illegible] [154] [illegible] [155] [illegible].

[illegible] [156] [illegible].

[illegible] 1789 [illegible] [157] [illegible].

---

[154] أنظر، محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة** ـ حوارات منتقات من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 12.

[155] المرجع نفسه، ص 12 - 13.

[156] تنطلق نظرية الحق الطبيعي الدنيوي من " أن الإنسان مدعو إلى إقامة نظام ومعايير للحياة الاجتماعية تأخذ في حسبانها صفات الإنسان الطبيعية وإلى رؤيتها على هدى التنظيم العقلاني." أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور، ص 58.

ـ أنظر تحليلا مفصلا لبروز نظرية الحق الطبيعي ونتائجها السياسية في، ف . فولغين، **فلسفة الأنوار**، ترجمة. هوزبيت عبّودي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، 22 - 23.

[157] وهي الحقوق التي نادت بها فلسفة التنوير، التي تميزت عن سابقتها ، كما يقول ألان توران، " بعزمها على أن تمد جميع البشر بالمزايا التي التي كانت فيما قبل خاصة ببعض الفئات فقط." أنظر، الان توران، المرجع السابق، ص 31.

[illegible] (Karl Lowith) [illegible] [158].

[illegible] [159] [illegible] [160] [illegible] [161].

[illegible]

---

[158] أنظر، كارل لويث، **من هيجل إلى نيتشه**، ترجمة. ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1988، ص 12.

[159] أنظر، كانط، " جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟ "، في كتاب، **الحداثة**، نصوص مختارة، إعداد وترجمة. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996، 45.

[160] المرجع نفسه.

[161] المرجع نفسه.

[illegible]

---

(162) بتصرف، أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 178.

(163) المرجع نفسه.

(164) أنظر، عبد الرحمان بدوي، " أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد أفريل ماي جوان 1974، ص 215 - 216.

[165] (Condorcet) (Turgot) (Priestly) (Price) (Lessing) [166] [166]

---

[165] أنظر، حسين محمد الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مرج سبق ذكره، ص 73.

[166] أنظر، المرجع نفسه، ص 74.

[1] وهو عنوان كتاب كوندورسه الذي شرح فيه رؤيته للتقدم البشري. أنظر عرضا لأفكار كوندرسه في هذا الكتاب في ، المرجع نفسه، من ص 74 حت ص 79.

[166] وهو أيضا عنوان كتاب ليسينغ الذي خصصه لشرح فكرته ومفهومه عن التقدم البشري. أنظر تحليلا مفصلا لفكرة ليسينغ الرئيسة في هذا الكتاب في ، جون هارمان راندال، المرجع السابق، ص 114 - 115.

[167] أنظر شرحا لعلاقة نظرية التطور الداروينية بمفهوم التقدم في القرن التاسع عشر، في، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 220.

[illegible]
[illegible]
[illegible].

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible].

[1] راجع، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق ـ دمشق، الطبعة الثالثة، دون تاريخ، ص 591 ـ 592.

ـ يعالج يورغن هابرماس هذه العلاقة ، علاقة فكر سابق بفكر لاحق، من زاوية أخلاقية، وبمثال تطبيقي محدد ومعروف في التاريخ ، هو مثال ما أشيع عن علاقة فكر كل من فخته ونيتشة وهايدجر بالفكر النازي، ومسؤولية هؤلاء المفكرين الأخلاقية في نتائج الفكر النازي المدمرة اللاإنسانية. نافيا أية علاقة مسؤولية بينهم وبين مصير أفكارهم على يد غيرهم، هذا إن كان لأفكارهم، أصلا، علاقة بالفكر النازي والفاشية بصورة

عامة. ذلك أن هذه العلاقة هي علاقة لاحق بسابق وليس العكس، ولذلك فلا مسؤولية أخلاقية على الإطلاق لهؤلاء على مصير أفكارهم . راجع يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1995، ص 17 - 18.

(2) إلى هذا المبدأ يشير ف . انجاز إلى " أن فلسفة كل مرحلة من حيث هي مجال محدد من تقسيم العمل تشترط وجود مادة فكرية ترثها عما سبقها من فلسفات وتنطلق منها"، نص منقول عن، موريس كورنفورت، **مدخل إلى المادية الجدلية**، ترجمة. محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، الجزء الثالث، ص 77.

(3) راجع تحليلا مفصلا لهذه العملية الجدلية المعقدة في، موريس كورنفورت، المرجع المذكور، ص 84.

(4) هذا ما يذهب إليه حسين مروة. أنظر كتابه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي ـ بيروت ، الطبعة الخامسة 1985، الجزء الأول، ص 41.

[5] نقصد بالرؤية الكونية للتاريخ، التصور الذي ينطلق منه صاحبه من الاعتراف، الضمني أو الصريح، بأن للتاريخ قوانين أو سنن يسير وفقا لها، أو توجها إنسانيا عاما يقرأ التاريخ في ضوئه. وهذه الرؤية هي التي تجعل المقارنة بين الأمم والشعوب معقولة واستنتاجاتها مقبولة. ونحن نعتقد أن معقولية هذه المقارنة هي التي جعلت رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي يجتهدان، في مرحلة مبكرة من معرفة الحضارة الأوروبية، لشرح منافع التقدم الأوروبي بمنظور إسلامي لبني أمتهما ويدعوانهم إلى تقبله.

[6] عاد الطهطاوي من فرنسا حاملا أفكارا ترجمها في كتاب وصفي للغرب الذي عايشه واحتك به عنونه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز ". أما شروحه لمنافع التقدم وتمدن الأوطان فقد تضمنها، بشكل خاص، كتابه

[illegible] [7] [illegible] [8] [illegible] [9].

[illegible]

" المرشد الأمين للبنات والبنين " ؛ وفي هذا الباب يقول الطهطاوي: " وفوائد التمدن كثيرة، وعليها مدار جميع العلوم المعاشية والمعادية، ولذلك قال بعضهم: كلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا خفت الحروب، وقلت العداوة، وتلطفت الفتوحات، وندرت التقلبات والتغلبات، حتى تنقطع بالكلية. وينمحي الاستعباد والاسترقاق، ويزول الفقر والمسكنة."

[7] مقارنة شكلت مضمون كتاب خير الدين التونسي المعروف، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، والذي ظهرت أول طبعة له باللغة العربية سنة 1867. وقد يعطينا عنوان مقدمة هذا الكتاب، المترجمة بإشرافه إلى اللغة الفرنسية، بـ " Réformes nécessaires aux Etats Musulmans" مدلولا أكثر تعبيرا عن محتواه المتضمن لرؤية إصلاحية شاملة، هدفها استجلاب فوائد التحديث الأوروبي إلى الدول الإسلامية، المنضوية تحت السلطة العثمانية. أنظر، على التولي، تاريخ صدور الطبعتين العربية والفرنسية في، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، طبعة 1986، ص 23 وص 74.

[8] أنظر ، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة. كريم عزقول، دار النهار ـ بيروت ، الطبعة الثالثة 1977 ، ص 110.

[9] راجع بهذا الخصوص، وليم سليمان قلادة، " التغيير المؤسساتي في الوطن العربي على النسق الغربي "، ضمن أعمال ندوة، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، منشورات، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 428 وما بعدها.

واللافت للنظر أن خير الدين التونسي يستخدم هو نفسه عبارة دالة على مفهوم التحديث الغربي، وهي عبارة المستحدث عند الأوروباوية، أو كما يقول حرفيا في إحدى عباراته " مستحدثاتهم المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم." . أنظر، خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 85.

[illegible] [10] [illegible] [11] [illegible] [12] [illegible]

[illegible]

(10) فعن الجوانب الأخلاقية والحضارية، نشير إلى أن الطهطاوي، مثلا ، يذكر بالسلب والقدح الكثير من عادات الفرنسيين ومعتقداتهم؛ نذكر ، على سبيل المثال، موقفه من المرأة ومكانتها في المجتنع، حيث يقول: " إن الرجال عندهم عبيد النساء " أنظر، الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر، الطبعة الأولى 1991، ص 100. وقوله " وبالجملة، فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات.."، المصدر نفسه ص 102. وفي عقلانية الفرنسيين واعتقاداتهم العلمية، يشير الطهطاوي، من منطلق إسلامي، بالسلب إلى بعض أفكارهم قائلا: " إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده .. ولهم الكثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر. ". المصدر نفسه، ص 102 - 103. أما خير الدين التونسي، فمع أنه لم يغرق نفسه في ذكر ما لم يستسغه من أخلاق الأوروبيين وعاداتهم، وما لم يستحسنه في حضارتهم، إلا أنه لخص موقفه من ذلك في قول للعلامة الشيخ المواق المالكي؛ حيث قال على لسانه: " إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ماكان على خلاف مقتضى/ شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه لأن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه." راجع ، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر مذكور، ص 92.

(11) يشكل فحوى هذا الإدراك، عند الطهطاوي، مضمون الفصل الثالث عشر من تخليص الإبريز، والمعنون بـ " في ذكر تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والمصانع، وذكر ترتيبهم، وإيضاح ما يتعلق بذلك " . أنظر، المصدر السابق، من ص 233 حتى ص 256. أما خير الدين التونسي فكان تعبيره عن هذا الإدراك أكثر جرأة ووضوحا من الطهطاوي. أنظر ما يذكره في هذا الخصوص بعنوان " الأسوة الأوروبية: تقدم الغرب حديث وأساسه العدل والعلم" ، المصدر نفسه، ص 96 - 98.

(12) يقول الطهطاوي: " وأن افشي ما سمح به خاطري من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، وعلى حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أني لأستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية." أنظر، الطهطاوي، المصدر السابق، ص 4.

(13) صدرت أول طبعة لهذا الكتاب باللغة الانجليزية، بعنوان "Arabic Thought in the Liberal Age" سنة 1962. وتم نقله إلى اللغة العربية بهذا العنوان، وصدرت طبعته الأولى عن دار النهار للنشر، سنة 1964.

[illegible] [14] [illegible] [15] [illegible]

[illegible] [16] [illegible]

---

[14] يشير حوراني، بوضوح، إلى الأثر الإيجابي الذي تكون قد تركته بعض مفاهيم الثورة الفرنسية الواردة في بيان بونبارت إلى الشعب المصري، في نفوس بعض الأزهريين والمثقفين؛ وكذلك النظام الإداري الفرنسي الذي أعجب به بعض المثقفين، كالجبرتي، وترك أثره في ذهن محمد علي بشكل خاص. راجع، ألبرت حوراني ، المرجع السابق، ص 72. وعلى غرار ألبرت حوراني ، يذهب أدونيس إلى إرجاع ما يسميها بصدمة الحداثة إلى غزوة نابليون، وإلى ما تركه الحضور الفرنسي في مصر، كما يقول، من تأثير في طراز التفكير وطراز الحياة. أنظر، أدونيس، **الثابت والمتحول ـ صدمة الحداثة**. دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية 1979، الجزء الثالث ، ص 35. ومنطق التأريخ ذاته، تقريبا، نجده عند المستعرب الروسي، ف بوريسوفيتش ، لوتسكي، الذي يذهب إلى أن بونابارت هو أول من نقل أفكار الثورة الفرنسية التحررية إلى مصر، وجعل هذه الأفكار تنتقل بسرعة في البلدان العربية. أنظر، ف . ب. لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية**، ترجمة. عفيفة البوستاني، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1985، ص 43.

[15] هذا ما يمكن أن يستخلصه القارئ من كتابات عبد الرحمان الجبرتي، مؤرخ هذه الغزوة، ووصفه لانطباعات وردود فعل مثقفي المجتمع المصري وأعيانه في حينه. وخاصة من المجمع العلمي الذي أقامه الفرنسيون في القاهرة، والتجارب العلمية التي كانوا يجرونها فيه. حول انطباعات الجبرتي عن هذا المجمع العلمي، أنظر، حسين عاصي، **عبد الرحمن الجبرتي** ، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1993، ص 25 - 26.

[16] لمزيد من التفصيل حول هذه التحولات التاريخية، أنظر، سمير أمين، " أصول الإزدواجية في الثقافة المصرية ـ تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر " ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد 73 ، سنة 1985، ص 73 وما بعدها. أنظر أيضا، أحمد صادق سعد، **تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 230 وما بعدها.

[17] ونخص بالذكر هنا تجربة السلطان سليم الثالث، التي بدأها عام 1789؛ هادفا إلى بناء جيش حديث على طراز جيوش أوروبا. أنظر تفاصيل عن ذلك في ، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص 61.

[18] وهكذا كان أيضا منطلق إصلاحات ميجي عام 1868 التحديثية في اليابان، بصرف النظر عن النتائج التي آلت إليها التجربتين. لمزيد من التفصيل في الموضوع، أنظر، مسعود ضاهر، **النهضة اليابانية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص 48 ـ 49.

[19] أنظر بخصوص هذه المدارس وأهدافها الإصلاحية، في عهد السلطان سليم الثالث، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 60 ـ 61.

ـ وتجدر الإشارة إلى أن أول مدرس في مدرسة الرياضيات العليا،الخاصة بضباط البحرية، كان أستاذا جزائريا يعرف لغات أوروبية. أنظر، المرجع نفسه.

[19] بتصرف، أنظر، نقولا زيادة، " الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر " في ، **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 4.

[illegible] [2] [illegible] (1731) [illegible] [20]

[illegible] 1728 [illegible] [21] [illegible] [22] [illegible]

---

[2] ابراهيم متفرقة شخصية إصلاحية متعددة المواهب، وهو من أصل غير عثماني، وقع أسيرا في أيدي القوات العثمانية، واشتري كعبد، ودخل الإسلام واتخذ لنفسه هذا الاسم، عمل في خدمة الحكومة العثمانية وتدرج في مناصبها، وأصبح شخصية إصلاحية مستنيرة متأثرة بالأفكار الأوروبية، أدار أول مطبعة للحكومة العثمانية وأشرف على طباعة وترجمة عدة كتب أدبية وعلمية وسياسية أوروبية منها كتاب فولتير عن فلسفة نيوتن. بتصرف ، أنظر ، خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي** ـ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 37 و ص 47.

[20] أنظر، خالد زيادة، المرجع نفسه، ص 61.

[21] المرجع نفسه، ص 39.

[22] بتصرف ، المرجع نفسه، ص 41 و ص 43.

(Voltaire) ... (Sydenham) ... [23]

... (Patrie) ... (Révolution) ... [24]

... [25] ... [26] ...

---

(23) بتصرف، المرجع نفسه، ص 47.

(24) بتصرف، أنظر المرجع السابق، ص 97 - 98 - 99.

(25) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 4.

(26) المرجع نفسه.

[27] ز. ل. ليقين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث** - في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة. بشير السباعي، دار ابن خلدون - بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 58.

[28] المرجع السابق.

[29] نقلا عن المرجع نفسه.

[30] أنظر، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية 1984، ص 110.

(31) نقلا عن المرجع نفسه.

(32) المرجع نفسه، ص 111.

(33) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 72.

(34) نص منقول عن خالد زيادة، المرجع السابق، ص 80.

(35) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 59 - 60.

(36) المرجع نفسه، ص 60.

(37) أنظر، وليم سليمان قلادة، مرجع سابق، ص 420.

(38) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، 21.

(39) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 72.

(40) بتصرف أنظر، وليم سليمان قلادة، المرجع نفسه.

(41) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 72 - 73.

(42) المرجع نفسه، ص 74.

[illegible]

(43) أنظر، أنور لوقا، **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، سلسلة اقرأ، دار المعارف ـ مصر، أفريل 1985، ص 39.

(44) أنظر، عبد العزيز موافي، مجلة، **الوحدة**، الرباط، عدد 57، جوان/ جويلية 1989، ص 169.

(45) أنظر محمد يوسف نجم، " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث" في: **الفكر العربي في مائة سنة، مرجع مذكور، ص 29.**

(46) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 6.

(47) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه.

(48) أنظر، أحمد نسيم برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دار الرواد للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 23.

[illegible]

[illegible] (1635 – 1572) [illegible] [49] [illegible] 1584 [illegible] [50] [illegible] [51]

[illegible] [52] [illegible] [53] [illegible] [54] [illegible]

---

[49] يعود تاريخ قدوم الإرساليات التبشيرية الأجنبية إلى الشام، إلى مطلع القرن السابع عشر. وكان أنشط هذه الجمعيات التبشيرية، الجمعيات اليسوعية التي تعود صلاتها بالشام إلى 1625. أنظر بصدد ذلك، جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1987، ص 91.

[50] راجع، جوزيف مغيزل، " الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية"، مجلة، **المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، عدد 26، أفريل 1981، ص 100.

[51] راجع، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 2.

[52] المرجع نفسه، ص 3.

[53] راجع، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 76.

[54] من ذلك أن خلاصة القديس توما الأكويني اللاهوتية، قد ترجمت كاملة، في مطلع القرن الثامن عشر. انظر، حوراني، المرجع نفسه، ص 76، و ص 77.

[illegible] [55]

[illegible] [56] [illegible] [57] [illegible] [58] [illegible] [59]

[illegible] [60] [illegible] [61] [illegible]

(55) المرجع نفسه، ص 77.

(56) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 3.

(57) أنظر، محمد يوسف نجم، " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث" ، في. **الفكر العربي في مائة سنة**، مرجع مذكور، ص 42.

(58) راجع، عمر الدقاق، **عنادل مهاجرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق، 1972، ص 16.

(59) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه، ص 43.

(60) أنظر، عمر الدقاق، المرجع نفسه، ص 17.

(61) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه، ص 43.

[62] بتصرف، المرجع نفسه، ص 43، 44، 45.

[63] بتصرف، راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 43.

[64] بتصرف، قارن هذه المعطيات في. لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة. عفيفة البستاني، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الثامنة 1985، ص 167 - 168. و في. ز. ليفين، المرجع نفسه، 43.

[65] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، 91.

[66] وكان بطرس البستاني نفسه ناقدا لوضع المرأة ومنددا باستعبادها. أنظر، لوتسكي، المرجع نفسه، ص 167.

[67] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 91 ، و ص 94.

[68] قارن هذه التواريخ في ، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 3 - 4.

[1] قارن هذه المعطيات الخاصة بميلاد الصحافة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في بلاد الشام في. ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 125، 126، 127. و في. لوتسكي، المرجع السابق، ص 167، وفي . ز. ليفين المرجع السابق، ص 78، و ص 80.

[70] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 127.

[71] نص مأخوذ من ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 128.

[illegible]

[illegible]

---

[72] استعرنا كلمة شواغل من عنوان الدراسة التي خص بها، اغناطيوس هزيم، القضايا التي شغلت المسيحيين العرب في الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وعنونها بـ " شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866 ". وهي كلمة تدل على خصوصية بعض القضايا التي واجهت المثقفين المسيحيين العرب آنذاك وأولويتها عندهم، دون أن يعني ذلك أن هؤلاء المثقفين لم تشغلهم قضايا المسلمين الحضارية عموما. أنظر هذه الدراسة في. **الفكر العربي في مائة سنة**، مرجع مذكور، من ص 352 حتى ص 386.

[73] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 69 - 70.

[illegible]

[illegible]

[illegible] [74] [illegible] [75] [illegible] 185 [illegible] 1875 [illegible] 4685 [illegible] 1863 [illegible] [76]

[illegible] (1868) [illegible] (1866) [illegible] (1871) [illegible]

---

[74] وفي هذا الخصوص يقول محمد يوسف نجم: إن إسماعيل " وجه بعثات جاوزت العشرين والمائة إلى فرنسا مهوى فؤاده ومنبع ثقافته ومثله الأعلى في الحضارة، لدراسة الطب والمعادن والعلوم العسكرية والتاريخ الطبيعي والإدارة والحقوق والصناعة والهندسة والمساحة والرسم والمحاسبة.". أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع السابق، ص 47.

[75] بتصرف، راجع، أحمد نسيم برقاوي، المرجع السابق، ص 23.

[76] راجع، لوتسكي، المرجع السابق، ص 199.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

(77) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع السابق، ص 39.

ـ قارن ذلك أيضا في. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 84.

(78) أنظر عزيز العظمة، المرجع نفسه، ص 85.

(79) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 83.

(80) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 95.

(81) أنظر، لوتسكي، المرجع السابق، ص 200.

[illegible] [82]

[illegible] 1875 [illegible] 1865 [illegible] 1868 [illegible] **Le Progrès Egyptien** [illegible] 1866 [illegible] 1875 [illegible] 1869 [illegible] [83] [illegible] 1876 [illegible] 1892 [illegible] [84] [illegible] [85]

[illegible] [86]

---

[82] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، ص 83.
[83] أنظر، لوتسكي، المرجع نفسه، ص 200.
[84] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 294.
[85] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، ص 82.
[86] أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 6.

[illegible]

[87] أنظر، وليم سليمان قلادة، مرجع مذكور، ص 425.

[88] أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 7.

[89] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 63.

[90] أنظر، وليم سليمان قلادة، المرجع نفسه، ص 425.

[illegible]

[illegible] [94] [illegible] *

[illegible] [95] [illegible] [96]

---

[94] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 53.

* فقد ظهرت في تونس، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نخبة تقليدية متفتحة على أفكار التجديد والإصلاح، كان محمود قبادو محورها. نذكر منها على سبيل المثال، بالإضافة إلى خير الدين التونسي، الشيخ محمد بيرم الخامس (1840 - 1889)، والشيخ سالم بوحاجب (1837 - 1924)، والجنرال حسين (1828 - 1897)، ومحمد السنوسي (1850 - 1900) الخ.

[95] أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 119.

[96] المرجع نفسه.

[illegible] [97]

[illegible] [98]

[illegible] 1830 [illegible] [99] [illegible] [100] [illegible]

---

(97) من ديوان الشيخ محمود قبادو التونسي، نقلا عن ، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 119.

(98) المرجع نفسه، ص 122.

(99) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 8.

(100) أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 77.

* نذكر من مؤلفات هؤلاء المنورين الذين لن نعرض لأفكارهم في هذا الفصل، كتاب فرنسيس مراش (1836 – 1873) " غابة الحق" ، وهي قصة رمزية، كتبت بشكل حوار يدور حول كيفية إقامة (مملكة العقل والحرية). أنظر حوراني، المرجع السابق، ص 296. وكتاب فارس الشدياق " الساق على الساق فيما هو

الفارياق ". الذي توخى به إثبات تفوق اللغة العربية من جهة... ونقدا اجتماعيا من منظور المدنية الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. أنظر، حوراني، المرجع نفسه، ص 125.

[illegible] [101]

[illegible] 1831 [illegible] [102] [illegible] [103] [illegible] [104]

[illegible]

---

[101] بتصرف، أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 90 - 91، و ص 122.
- وفي هذا المعنى يقول محمد أركون، معللا منعة هؤلاء الرواد الأوائل تبنيهم فكرة العلمانية: " لم يكن مطلب الإصلاح الإسلامي الأول وهو يلح على ضرورة مراجعة الحيّز السياسي قادرا على تمثل فكرة العلمانية أصلا، بل كان هذا المطلب يلح على التحديث السياسي بالذات، بمعنى استعادة المؤسسة السياسية قوتها وفاعليتها وقيمها على قاعدة المخيلة الجماعية المشتركة للإسلام العام. انظرن محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 4.

[102] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 99.

[103] أنظر، محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي** - رائد التنوير في العصر الحديث، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى 1984، ص 256.

[104] أنظر، رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، الجزء الأول، ص 469 - 470.

(105) أنظر، معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت ، عدد 115، جويلية 1987، ص 176.

(106) المرجع نفسه.

(107) المرجع نفسه.

(108) أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 111.

(109) المرجع نفسه.

[109] أنظر، أحمد السماوي، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة**، دار الحوار - اللاذقية، الطبعة الثانية 1989، ص 23.

[110] أنظر، رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في معرفة مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب بمصر، الطبعة الثانية دون تاريخ، ص 349.

[111] المصدر نفسه، ص 349.

[illegible] [112]

[illegible] [113] [illegible] [114]

[illegible] [115] [illegible]

---

(112) أنظر، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1990، ص 191.

(113) أنظر، رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تخليص باريز**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1991، ص 128.

(114) أنظر، عبد المجيد الشرفي، المرجع نفسه، ص 192.

(115) أنظر، عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 30، جويلية 1980، ص 56.

(116) نقلا عن، المرجع نفسه، ص 56.

(117) بتصرف، أنظر، الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 350.

(118) وبهذا الخصوص يقول الطهطاوي: " كان المانع لتعليم البوليتيقة والسياسة في الأزمان السابقة ما تشبث به رؤساء الحكومة وقولهم أن السياسة من أسرار الحكومة الملكية." نقلا عن، جميل قاسم، مجلة، **الوحدة**، عدد32/31 سنة 1987، ص 98.

(119) أنظر، الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 353.

(120) أنظر، جميل قاسم، المرجع السابق، ص 98.

(121) أنظر، غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 135.

(122) وقد ضمن الطهطاوي كتابه ' مناهج الألباب ' رؤياه الاجتماعية، و ' المرشد الأمين ' عرض فيه أفكاره التربوية. أما كتابه ' القول السديد في الاجتهاد والتجديد ' فقد عرض فيه معنى الاجتهاد في الإسلام. راجع هذه المعطيات في، غالي شكري، المرجع نفسه، ص 152.

(123) أنظر، أحمد نسيم برقاوي، المرجع السابق، ص 40.

(124) راجع النص والتعليق في، جميل قاسم، المرجع السابق، ص 31 - 32.

(125) بتصرف، أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 114.

(126) أنظر، المرجع نفسه، ص 114 - 115.

[127] نقلا عن، عزت قرني، المرجع السابق، ص 62.

[128] المرجع نفسه، ص 62 - 63.

[129] بتصرف، أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 106، 107، 108.

ـ وهذا هو معنى قول الطهطاوي في عهد الخديوي إسماعيل، " لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنن العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنا داء الوحشة والإنفراد، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لينشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية" ، حاثا بقوله هذا الخديوي إسماعيل على مواصلة انفتاحه على علوم أوروبا ومخترعاتها وفنونها وآدابها. النص منقول عن، غالي شكري، المرجع السابق، ص 147 ـ 148.

[130] أوفد خير الدين التونسي إلى باريس من قبل الباي محمد الصادق، باي تونس، عام 1853، وبقي فيها أربع سنوات. إلا أن خير الدين كان له حظا أوفر من الطهطاوي في التعرف على أوروبا؛ حيث زار عدة بلدان أخرى غير فرنسا كبلجيكا، وانجلترا، وهولندا، والسويد، والنمسا، وإيطاليا، وبروسيا الخ. وهذا ما زاد في معرفته بالحضارة الأوروبية وبواعث تقدمها، معرفة أكثر. راجع ذكر هذه الرحلات في، أبو القاسم محمد كرّو ، **خير الدين التونسي**، سلسلة كتاب البعث، الطبعة الأولى أكتوبر 1958، ص 36.

[illegible] "..[131]

[illegible] "[132].

[illegible] "[133]. [illegible] "[134] [illegible]

---

(131) أنظر، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر مذكور، ص 85.

(132) المصدر نفسه، ص 89 - 90.

(133) المصدر نفسه، ص 151 - 152.

(134) المصدر نفسه، ص 152.

(135) المصدر نفسه.

(136) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 62، و ص 63.

(137) المرجع نفسه.

(138) المرجع نفسه.

[illegible]

[illegible]

---

[139] بتصرف، أنظر، **أقوم المسال** ، ص 97 - 98.

[140] المصدر نفسه، ص 90.

[141] المصدر نفسه، ص 91.

[142] بتصرف، أنظر، المصدر نفسه، ص 96.

[143] قارن ذلك في، عزت قرني، المرجع السابق، ص 118.

[144] أنظر، **أقوم المسالك**، ص 98.

[145] راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 64.

[146] قارن ذلك في ، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 118.

[147] راجع، **أقوم المسالك**، ص 99 وما بعدها.

- قارن ذلك أيضا في ، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 118.

[148] أنظر، **أقوم المسالك**، ص 82.

[149] بتصرف، راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 64.

[150] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 121.

[illegible] [151]

[illegible] 1837 [illegible] 1897 [illegible] (Jean Paul Charnay) [illegible] [152] [illegible] [153]

---

[151] بتصرف، قارن، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، مرجع مذكور، ص 329.
[152] نقلا عن، بسام الطيبي، مجلة، **الواقع**، عدد 2، سنة 1980، ص 67.
[153] نقلا عن، طيب تيزيني، المرجع السابق، ص 330.

(154) الاستشهاد مأخوذ من بحث غير منشور قام بإعداده الدكتور نايف بلوز. والبحث بحوزتنا.

(155) نقلا عن، بسام طيبي، المرجع السابق، ص 71.

(156) لمزيد من التفصيل حول رأي الأفغاني في ضرورة الاجتهاد، راجع، المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 165 وما بعدها.

[illegible] [157]

[illegible] [158] [illegible] [159]

---

[157] المصدر نفسه، ص 150.

[158] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 136.

[159] المرجع نفسه، ص 247.

[illegible][160]

[illegible][161]

(160) أنظر، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص 155.
(161) المصدر نفسه.

[162] قارن ذلك في، " رد جمال الدين الأفغاني على محاضرة رينان"، ترجمة، علي شلش. مجلة، **الأزمنة**، عدد 6، سبتمبر - أكتوبر 1987، ص 52 - 53.

[163] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 153.

[164] المرجع نفسه، ص 144.

[165] قارن ذلك في ، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص 138 وما بعدها.

[166] راجع، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 153.

(167) بتصرف، قارن، Ali merad, **Le Réformisme musulman**. Dans Chrétien. 1967.p77-78

(168) أنظر، محمد عبده، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989، ص 124.

(169) أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، دون تاريخ، الجزء الثالث، ص 282.

(170) قارن، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، مرجع مذكور، ص 332.

(171) راجع، هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، دون تاريخ، ص 71.

(172) أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، المعطيات السابقة، ص 343.

(173) بتصرف، المصدر نفسه.

(174) المصدر نفسه، ص 363.

[175] المصدر نفسه، ص 286.

[176] المصدر نفسه، ص 285.

[177] المصدر السابق، ص 285.

[178] المصدر نفسه، ص 281.

[179] المصدر نفسه.

[180] المصدر نفسه.

[illegible] [181] [illegible] [182] [illegible] [183]

[illegible]

[illegible] [187] [illegible]

---

[181] المصدر نفسه.

[182] المصدر نفسه.

[183] المصدر نفسه، ص 287 - 288.

[187] المصدر السابق، ص 389 وما بعدها.

[188] لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، راجع، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مرجع مذكور، ص 201 - 202، وص 203.

[189] وفي هذا المعنى يقول عثمان أمين، " أول ما يلاحظ أن الفيلسوف المصري قد أقبل على تلك المسألة بروح جديدة لا تخلو من نفحات ' البراغماتيزم '، ذلك المذهب الفلسفي الذي يقدم العمل على النظر...". أنظر، عثمان أمين، **محمد عبده رائد الفكر المصري**، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1955، ص 91.

[190] أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص 318.

[191] بتصرف، راجع، طيب تيزيني، المرجع السابق، ص 334.

[192] أنظر، فيصل دراج، " الحداثة العربية بين زمنين" ، مجلة، **الكرمل**، عدد 80، صيف 2004، ص 149.

[193] راجع، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 293.

[194] راجع، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 174.

[195] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 301.

[illegible] [196] [illegible] [197] [illegible]

[illegible] [198] [illegible] [199]

---

(196) المرجع نفسه، ص 295.

(197) ويذهب شبلي الشميل حتى إلى جعل ابن خلدون سابقا لعلماء التطور في أوروبا، حيث يقول: " ومن عجيب ما ذهب إليه [أي أبن خلدون] في هذا الباب، مما لو علماء طبائع الحيوان اليوم لأثبتوا له السبق على داروين ولامارك في مذهبهما بأحقاب متطاولة". نص مأخوذ عن، جيروم شاهين، " دراسة في التراث المسيحي العلماني (رواد العلمنة في عصر النهضة العربية)"، مجلة، **آفاق**، بيروت، عدد خاص، جوان 1978، ص 41.

(198) نص من ' فلسفة النشوء والارتقاء ' لشبلي الشميل. نقلا عن، مارون عبّود، **رواد النهضة الحديثة**، دار الثقافة ـ بيروت، طبعة 1966، ص 251.

(199) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 297.

[200] راجع، رفعت السعيد، **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1973، ص 39.
ـ وفي هذا المعنى يقول شبلي الشميل: " على أن هذه الرجة التي حصلت حينئذ هي المقصودة مني في ذلك الحين، للإيقاظ الأفكار من نومها العميق، والحركة مهما كانت، خير من السكون، ومن منا نحن الشرقيين اليوم ليس أولى بهزة تصل فينا إلى أعماقنا، وقد تقادم علينا السبات". نقلا عن، كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1982، ص 76 ـ 77.

[201] أنظر، شبلي الشميل، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، مطبعة المعارف ـ القاهرة، طبعة 1908، الجزء الثاني، ص 5.

[illegible]

[illegible]

---

[202] راجع، عبد المجيد البدوي، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي**، منشورات كلية الآداب ـ منوبة، تونس، الطبعة الأولى 1996، ص 168.

[203] أنظر، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، الجزء الثاني، ص 148.

[204] المصدر نفسه، ص 14.

[205] راجع، عبد المجيد البدوي، المرجع السابق، ص 168 - 169.

[illegible]

---

(206) نقلا عن، المرجع نفسه، ص 169.

(207) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 303.

(208) قارن معنى ذلك في، فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 251.

(209) وهذا الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية هو، عند فرح أنطون، الجذر الفلسفي أو الفكري لفصل الدين عن الدولة، كما تقدمه المدنية الغربية الحديثة، قارن معنى ذلك في ، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 306.

(210) أنظر، فرح أنطون، المصدر نفسه، ص 217.

[illegible]

(211) المصدر نفسه، ص 93.

(212) بتصرف، المصدر نفسه، ص 41.

(213) المصدر نفسه، ص 43.

(214) أنظر، المصدر نفس، ص 133.

(215) قارن ذلك في، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 305.

(216) أنظر، فرح أنطون، المصدر نفسه، ص 249.

[217] المصدر نفسه، ص 260.

[218] تجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة قد تناولها عبد الله العروي بإسهاب ودقة مشهودة، في كتابه **العرب والفكر التاريخي**. لمزيد من التفصيل يراجع هذا الكتاب، خاصة الفصل السادس منه الموسوم بـ " الماركسية ومثقف العالم الثالث".

[219] قارن هذا المعنى في، عبد الله العري، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ـ بيروت الطبعة الثالثة 1980، ص 80.

البـــــاب الثـــــــاني

- *الفصل الرابع:*

- *الفصل الخامس:*

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible].

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible].

[illegible]
[illegible]
[illegible]

(1) أي منذ أطروحة أرنست رينان. لمزيد من التوضيح حول هذا الموضوع، أنظر، إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية 1984، ص 167 - 168. راجع أيضا، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص من ص 37 حتى ص 41.

(1) يقول الطاهر لبيب في هذا الخصوص: " إن الآخر الغربي يمد يد العربي أو المسلم بوسائل تعريفه له ومقاومته له. وهو بشكل عام، يمده بمراجع الفكر النقدي حالما يكون نقديا. لذلك فرغم كل الرفض المتواصل للرؤية الاستشراقية، فإن تأثيرها يجعل (الشرق الحديث يشارك في مشرقة ذاته)، هذا الوضع لم يتبلور بديل معرفي له حتى الآن". راجع، الطاهر لبيب، " الآخر في الثقافة العربية " ضمن كتاب، **صورة الآخر - العربي ناظرا ومنظورا إليه**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 196.

(2) يقدم أنطون مقدسي صورة مفصلة عن هذه المسألة؛ راصدا تجلي فكرة ثنائية الشرق والغرب في الأعمال الأدبية والنقدية والفكرية التحليلية العربية، من الثلاثينيات إلى أوائل السبعينيات، مضيفا إليها حضور موضوع ثنائية الشرق والغرب في أعمال كل من ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وأحمد أمين الخ. أنظر، أنطون مقدسي، الصورة العربية للحضارة الغربية، مجلة، **الآداب** - بيروت، عدد 5/4، السنة 31، أفريل - ماي 1983، ص 27 - 28.

(4) ظهر هذا الكتاب سنة 1938. وهو أهم مؤلف له في التفكير الاجتماعي، كما يقول ألبرت حوراني، ونكاد نقول مؤلفه الأوحد في التفكير النظامي. أنظر، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 390.

(5) أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، طبعة 1938، ص 25 - 26.

[6] في هذا الخصوص يذهب جاك بيرك إلى التذكير بأن برنامج طه حسين العبقري، على حد قوله، قد تضمنه كتابه مستقبل الثقافة في مصر، راجع ذلك في ، جاك بيرك،" نحن وطه حسين "، مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد 172، جوان 1976، ص 52.

[7] نشير هنا إلى أن المصطلح المتداول عند طه حسين، في هذا الخصوص، هو مصطلح"الحضارة "؛ والذي غالبا ما يوظفه في عبارة " الحضارة الأوروبية ".

[8] راجع بخصوص هذه المسألة، فيصل دراج، " ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة "، مجلة، **الكرمل**، عدد 51، ربيع 1997، ص 64.

و بالمناسبة نشير إلى أن فلاسفة عصر التنوير أنفسهم، قلما استعملوا كلمة حداثة للتعبير عن أفكارهم التنويرية التحررية، التي شكلت، تاريخيا، مضمون ومفهوم الحداثة، في معناه الفلسفي على الأقل.

[9] أنظر، على سبيل المثال، لويس عوض، " مستقبل الثقافة في مصر " ، مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد 172، جوان 1976، ص 22 -23.

[10] بهذه الصيغة يصف محمود أمين العالم عقلانية طه حسين المنهجية. لمزيد من التفصيل أنظر، محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1989، ص 131.

[11] المرجع نفسه، ص 131.

[12] بتصرف، راجع، محمد برادة، " مفهوم الحداثة عند طه حسين" ضمن كتاب، **دراسات مغربية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1987، ص 219.

[13] أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهليّ**، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية عشرة 1977، ص 66 - 67.

[14] المصدر نفسه، ص 69.

[15] المصدر نفسه، ص 69 - 70.

[illegible]

(16) راجع، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سبق ذكره، ص 107.

(17) راجع محمد دكروب، " قراءات جديدة في فكر طه حسين" ضمن كتاب، قضايا وشهادات، **الوطني الاختلاف حداثة الآخر**، مرجع سبق ذكره، ص 427 - 428.

(18) أنظر ، احمد نسيم برقاوي، " طه حسين والعقلانية " دراسة صدرت ضمن كتاب، قضايا وشهادات، العدد الأول، **العقلانية ، الديموقراطية ، الحداثة**، مؤسسة عيبال للنشر - نيكوسيا، الطبعة الأولى 1990، ص 453 - 454.

(19) أنظر مثلا، علي أمليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 125.

(20) أنظر ابراهيم بيومي مدكور، " عميد الأدب العربي وسلطان العقل "، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 17، 1965، ص 35.

- حول تأثر طه حسين بمناهج أساتذته ومدارس عصره الفكرية، أنظر أيضا، جاك بيرك، " الإسلام كما يراه طه حسين" في كتاب: **طه حسين في مرآة العصر**، مرجع مذكور، ص 197 - 198.

(21) وقد استوقفت هذه المسالة محمود أمين العالم، وعبر عنها بالقول: " والواقع أننا لو تأملنا مفهوم الشك في كتاب في الشعر الجاهلي، لوجدناه في التطبيق أقرب إلى مفهوم النقد والتحليل، بل لعلنا نجد كلمات النقد والتحليل في بعدها الاجتماعي والتاريخي المقارن مجاورة أحيانا لكلمة الشك." أنظر، محمود أمين العالم،

مواقف نقدية من التراث، منشورات دار الفارابي ـ بيروت، و مؤسسة أنيب ـ الجزائر، الطبعة الثانية 2004، ص 243.

[22] من المعروف أن ممارسة هذا النقد قد أثمرت عند طه حسين، كتابه المعروف " في الشعر الجاهلي " الذي صدر سنة 1926، وقد أثار ضجة دينية وفكرية وسياسية شعبية ورسمية كبيرة حوله، أدخلته عالم الكتب الأكثر شهرة في تاريخ العرب الفكري الحديث.

[23] أنظر ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 391.

[24] المرجع نفسه.

[25] أنظر، طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر**، مصدر مذكور، من ص 6 إلى ص 20.

[26] أنظر فحوى ذلك في ، المصدر نفسه ، ص7.

[27] المصدر نفسه.

[28] المصدر نفسه.

[29] المصدر السابق.

[30] المصدر نفسه.

[31] المصدر نفسه، ص 8.

[32] وهو منطلق يقربنا من منطلق فرناند بروديل، ونظريته المتوسطية المعروفة؛ فإذا كان بروديل قد ركز في نظريته على البعد الجغرافي وتأثيره في التطور التاريخي على المدى الطويل، وعلى دور الاقتصاد في توجيه هذا التطور؛ مؤكدا من هذا المنطلق على ' الوحدة ' الجغرافية والسكانية والحضارية لحوض البحر المتوسط، فإن طه حسين قد ركز على البعد العقلي المتوسطي ووحدة خصائصه ومكوناته؛ انطلاقا من رصد عامل تأثير شعوب المتوسط العقلي والحضاري فيما بينها، على المدى التاريخي الطويل. أنظر بالنسبة لفرناند بروديل، تحليلا لتاريخ الشرق الأدنى وتفاعلاته الحضاراته من عهد الأشوريين إلى أوروبا الحديثة في كتابه، **تاريخ وقواعد الحضارات**، ترجمة. سفير. د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 1999، من ص 41 وما بعدها. أنظر أيضا عرضا لنظريته المتوسطية في ، مسعود ضاهر، بروديل والنظرية المتوسطية، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 43، فيفريي 1987، ص 34 حتى ص 36.

[illegible] [33] [illegible] [34] [illegible] [35] [illegible] [36].

[illegible] [37] [illegible] [38] [illegible] [39].

---

[33] بتصرف، أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 9 - 10، ص 20.

[34] المصدر نفسه، ص 9.

[35] و طه حسين يذهب إلى حد الإقرار بأن اليونانيين أنفسهم كانوا يتتلمذون عند المصريين في الحضارة وفي فنونهم الرفيعة، بل وفي الحياة العملية اليومية، وفي السياسة أيضا، ويذكرون ذلك في أشعارهم وقصصهم أحسن الذكر وأجله عرفانا. بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 12 - 13..

[36] المصدر نفسه، ص 8 ص 10.

[37] المصدر نفسه، ص 16.

[38] المصدر نفسه.

[39] المصدر نفسه، ص 17.

[40] المصدر نفسه، ص 18.

[41] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 19 - 20 - 21، وص 25.

(42) أنظر، المصدر نفسه، ص 22 - 23.

(42) المصدر نفسه، ص 23.

(25) يقدم طه حسين، على سبيل المثال، حجة تاريخية أخرى للتدليل على صحة أطروحته، تتمثل في تشابه الظروف التاريخية التي مرت بها أوروبا في أول القرون الوسطى، والظروف التاريخية التي مرت بها مصر، ومنطقة الشرق الأدنى المجاورة لها، بعد ذلك بقرون؛ حيث تعرضت هذه الأخيرة إلى إغارة العنصر التركي عليها، الذي ردها إلى الانحطاط بعد الرقي وإلى الجهل بعد العلم، تماما كما جرى لأوروبا بعد غزوة الأمم المتبربرة لها في أول القرون الوسطى. فيتساءل طه حسين، نافيا الفرق بين الحالتين، بالقول: " ما بال إغارة الترك على الشرق القريب تغير طبيعة العقل فيه، على حين لم تتغير طبيعة العقل في أوروبا حين أغارت عليها الأمم المتبربرة، وقد اعتنق الترك الإسلام دين الشرق القريب وحضارته كما اعتنقت الأمم المتبربرة دين الغرب وحضارته." أنظر، المصدر نفسه، ص 28.

(44) المصدر نفسه، ص 26.

[45] المصدر نفسه، ص 35.

[46] المصدر نفسه.

[47] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 392.

[48] المرجع نفسه.

[47] أنظر، المرجع نفسه.

[50] بتصرف، أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 66 - 67.

[51] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه.

[52] المصدر السابق، ص 93.

[53] أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 46 - 47.

[54] المصدر نفسه، ص 48.

[55] المصدر نفسه.

[56] المصدر نفسه، ص 84 ت 49.

[57] المصدر نفسه، ص 49 - 50.

[58] المصدر نفسه، ص 99.

[59] المصدر نفسه.

[illegible] [60]

[illegible] [61] [illegible] [62] [illegible] [63] [illegible] [64]

---

(60) المصدر نفسه، ص 94.

(61) المصدر نفسه، ص 73.

(62) المصدر السابق، ص 71.

(63) المصدر نفسه، 82.

(64) المصدر نفسه، ص 83.

(65) أنظر، على أمليل، المرجع السابق، ص 128.

(66) أنظر، أنور لوقا، " طه حسين والغرب "، في: **طه حسين في مرآة العصر**، مرجع مذكور، ص 157.

(67) المرجع نفسه، ص 158.

(68) طه حسين، المصدر السابق، ص 123.

(69) بتصرف، أنظر، طه حسين، **الأيام**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الأول، ص 678 - 679.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(70) أنظر، طح حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مصدر مذكور، ص 128.

(71) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 401.

(72) خصص طه حسين ما يزيد عن أربعمائة صفحة من هذا الكتاب لنقد منظومة التربية والتعليم، وللإصلاحات اللازمة لها.

(73) لمزيد من التفصيل حول ذلك، راجع، علي أمليل، المرجع السابق، ص 126، وص 128.

(74) أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 97.

[illegible]

[3] وهي الكلمة التي كثيرا ما تتردد عند طه حسين؛ ولهذا الترديد دلالته. فهي، كما يقول علي أمليل، كلمة "أنوارية". أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 126.

(75) المرجع نفسه، ص 129.

(76) أنظر، طه حسين، **قادة الفكر**، نشر. دار الهلال بمصر، دون تاريخ، ص 22.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[77] بتصرف، المصدر نفسه، ص 20 - 21.

[78] المصدر نفسه، ص 21.

[79] المصدر نفسه.

[80] المصدر نفسه.

[81] بتصرف، المصدر نفسه، ص 21 - 22.

[82] المصدر نفسه، ص 22.

[83] أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 130.

[illegible] [84]

[illegible] [85] [illegible] [86] [illegible]

[illegible] [87] [illegible] [88] [illegible]

---

[84] أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 23.
[85] أنظر، علي أمليل، المرجع نفسه، ص 132.
[86] أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 24.
[87] أنظر مقدمة كتاب، **نظام الأثينيين**، في. طه حسين، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن، ص 295.
[88] راجع، علي أمليل، المرجع السابق، ص 132 - 133.

[89] أنظر، **نظام الأثينيين**، المعطيات نفسها، ص 296.

[90] أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن، ص 129 - 130.

[91] طه حسين، **نظام الأثينيين**، المعطيات نفسها، ص 296.

[92] أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 133 - 134.

[93] أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 314 - 315.

[94] المصدر نفسه، ص 315.

[95] المصدر نفسه.

[96] بتصرف، المصدر نفسه.

[97] نستعمل عنوان ' في الأدب الجاهلي ' ، لأننا اعتمدنا متن هذا الكتاب مصدرا في هذا البحث، أما عنوان الكتاب الأصلي كما ظهر لأول مرة فهو، كما هو معروف، ' في الشعر الجاهلي '. وقد عدل فيه طه حسين، بعد مصادرته، تعديلا غير مغير لجوهر الموضوع، كما يعلن طه حسين نفسه.

[98] أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 61.

[99] أنظر، المصدر نفسه، ص 69 ـ 70.

ـ وفي هذا المعنى يقول حسن حنفي: " في الشعر الجاهلي ليس فقط كتابا في النقد الأدبي بين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية...ومناهضة الفكرية الشائعة التي تسيطر على نفوس العامة في كل عصر وهي أن القديم خير من الجديد...يرفض طه حسين هذه الفكرة الشائعة القديمة." أنظر، حسن حنفي، **حوار الأجيال**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1998، ص 30.

[100] بتصرف، المصدر نفسه، ص 67.

[101] المصدر نفسه، ص 68.

[102] بتصرف، راجع المصدر نفسه.

[103] المصدر نفسه، ص 68.

(104) أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 29.

(105) طه حسين، المصدر نفسه، ص 23.

(106) المصدر نفسه، 23 - 24.

[illegible]

(107) أنظر علي أمليل ، المرجع السابق، ص 131.

(108) أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، مصدر مذكور، ص 166.

(109) المصدر نفسه.

(110) أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 38.

(111) تعبير استخدمه طه حسين نفسه، أنظر، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص 166.

(112) هكذا يصفهم طه حسين، أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 61.

(113) بتصرف، المصدر نفسه، ص 68.

(114) المصدر نفسه، ص 61.

[115] بتصرف، أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 36.

[116] بتصرف، المصدر نفسه، ص 49 - 50.

[117] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 393.

[118] وفي هذا المعنى يقول طه حسين، " والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا... وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث...فلنصطنع هذا المنهج...[ونخلص] من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا.". أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 68.

[119] أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص 161.

[120] ولعل هذا ما قصده أنور لوقا بقوله: " فقد نادى [أي طه حسين] بدمج الحاضر الوطني ضمن مجمل التطور التاريخي للحضارة. وكان لا بد لهذه المبادرة من أن تصطدم بأصحاب النظرة التجزيئية العقائدية للتاريخ. ولكن هذا المصلح كان حريصا، قبل أن يخوض المعركة، على أن يستعد لها وأن يحشد لها العناصر الفكرية الأساسية." أنظر، أنور لوقا، المرجع السابق، ص 146.

[illegible] [121] [illegible] [122]

[illegible] [123] [illegible] [124] [illegible]

---

(121) هذا هو معنى قول طه حسين: " وإني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكدا أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائما للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديث، ولأستطاع أن ينال ـ بل أن يقدم ـ قسطه من الرقي العام للحضارة.". أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 166.

(122) ليس من باب المصادفة أن يخصص طه حسين أولى جهوده العلمية لإبراز جوانب الإبداع والعقلانية في أعمال شخصيتين فكريتين امتازتا بالابتكار الخارق، كما يقول، في التراث العربي الإسلامي، هما أبو العلاء المعري، وابن خلدون؛ وليس مصادفة أيضا أن يختم طه حسين أطروحته حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بالقول: " كل ذلك [أي كل ما استنتجه من دراسته لفكر ابن خلدون] يرفع من ابن خلدون إلى صف علماء العصر الحديث". أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، الصفحة الأولى من المقدمة، وص 164.

(123) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 393.

(124) قارن ذلك في، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 37.

[125] المصدر نفسه.

[126] المصدر نفسه، ص 45.

- بل إن طه حسين يقر بأنه يريد " أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى حقيقة وشكلا." أنظر، المصدر نفسه، ص 35.

[127] قارن ذلك في، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 394.

[128] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 41.

[129] المصدر نفسه.

(130) المصدر نفسه، ص 2.

(131) المصدر نفسه، ص 532.

(132) المصدر نفسه، ص 531 - 532.

(133) المصدر نفسه، ص 532.

(134) المصدر نفسه.

(135) المصدر نفسه، ص 532 - 533.

(136) المصدر نفسه، ص 533.

[illegible]

(137) المصدر نفسه، ص 56.

(138) المصدر نفسه، ص 57.

(139) المصدر نفسه، ص 6.

(140) بتصرف، المصدر نفسه.

(141) وهو تعبير يستخدمه طه حسين نفسه، قارن فحوى ذلك في، المصدر نفسه، من ص 30 حتى ص 34.

(142) بتصرف، قارن ذلك في ، المصدر والصفحات نفسها.

(143) المصدر نفسه، ص 45.

[144]

[145] يقول طه حسين: إننا " في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا. ". أنظر، المصدر نفسه، ص 35.

[146] وهذا هو معنى قول طه حسين. " ...إذا كان من أوجب واجبات الدولة أن تحمي بعض المصريين من بعض، وان تكفي بعضهم شر بعض وأن تكف بأس بعضهم عن بعض، وأن تقر فيهم العدل والأمن، وتحقق لهم المساواة وتكفل لهم الحرية. إذا كان هذا كله من أول واجبات الدولة وأهم أعمالها فإن الوسيلة إلى هذا كله من أول واجبات الدولة وأهم أعمالها." . ووسيلة هذا كله عند طه حسين هي التربية والتعليم، الوسيلة الوحيدة لاستيعاب منجزات الحداثة الأوروبية، " فحياة مصر الخاصة وتطورها الحديث، يقتضيان بأن تؤخذ أمور التعليم كلها بالجد والحزم ...والدولة وحدها هي التي تستطيع أن تضع المناهج والبرامج لهذا التعليم وان تقوم على تنفيذ هذه المناهج والبرامج.". قارن ذلك على التوالي في، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 77 - 78، و ص 71.

[147] أنظر، المصدر نفسه، ص 2.

(148) أنظر، المصدر نفسه، ص 94.

(149) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 396.

(150) انظر، زهير حرب، طه حسين: " الإسلام والحداثة "، مجلة، **الواقع**، عدد 2، سنة 1980، ص 136.

(151) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 397.

(152) وهذا الإيمان هو ما جعل طه حسين يقول " وإذا عبنا أنفسنا بشيء من هذه الناحية فإنما نعيبها بالإبطاء في نقل ما عند الأوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية.". أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 32.

(153) المصدر نفسه، ص 56.

(154) أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 123.

(155) أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 245.

(156) والحقيقة أن أغلب من نقدوا مشروع طه حسين نقدوه من مواقع دينية. أنظر العرض الذي يقدمه عبد المجيد البدوي لأمثلة من هذا النقد في كتابه، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات**، مرجع مذكور، ص 247 وما بعدها.

(157) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 42.

(158) المصدر نفسه.

[159] أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 68.

[160] هذا هو مغزى دراسة طه حسين للأدب الجاهلي، وإعادة النظر في المسلمات الموروثة عنه، كما قدمها في كتابه المعروف.

[161] أنظر، عبد العزيز شرف، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ـ تونس، الطبعة الثانية 1988، ص 160.

[162] بتصرف، قارن ذلك في، ألبرت حوراني المرجع السابق، ص 390.

[163] أنظر، مقدمة منجي الشملي لمجموعة دراسات عن طه حسين جمعت في عمل عنوانه: **طه حسين في مرآة العصر** ، مطبوعات بيت الحكمة ـ قرطاج، تونس، الطبعة الأولى 2000، ص 20.

[164] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 40 - 41.

[165] بتصرف، المصدر نفسه، ص 14.

[166] بتصرف، قارن ذلك في، المصدر نفسه، ص 7 وص 14.

(167) المصدر نفسه، ص 37.

(168) المصدر نفسه، ص 40.

(169) المصدر نفسه، ص 41.

[170] المصدر نفسه، ص 42.

[171] المصدر نفسه، ص 19.

[172] المصدر نفسه، ص 12.

[173] المصدر نفسه.

[174] المصدر نفسه.

[175] المصدر نفسه، ص 26.

[176] أنظر، طه حسين، **قادة الفكر**، ص 22.

[177] أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 15.

[178] المصدر نفسه، ص 7.

[179] المصدر نفسه.

[180] المصدر نفسه، ص 18.

[181] أنظر، يوسف نور عوض، **الرؤية الحضارية والنقدية في أدب طه حسين**، دار القلم - بيروت، دون تاريخ، ص 58.

[182] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 25.

[183] المصدر نفسه، ص 7.

(184) نقلا عن، سامح كريم، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، دار القلم ـ بيروت، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دون تاريخ، ص 108.

(185) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 529.

(186) المصدر نفسه.

ـ لمزيد من التفصيل حول نقد ساطع الحصري لأطروحة طه حسين القائلة بانتماء مصر الغربي. راجع، مقالته المعنونة بـ" حول كتاب مستقبل الثقافة في مصر " ، وهي منشورة كاملة في كتاب، سامح كريم، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، المعطيات نفسها، من ص 105 إلى ص 110.

(187) بتصرف، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 12، وص 13، وص 14.

(188) أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المعطيات السابقة، ص 166.

(189) المصدر نفسه.

(190) قارن ذلك في، المقدمة التي أفردها فؤاد زكريا لترجمة كتاب، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص 5.

(191) المرجع نفسه، ص 5 - 6.

(192) وهو فتحي التريكي. أنظر، فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص 211.

[193] المرجع نفسه.

[194] المرجع نفسه.

[195] راجع، أنطون مقدسي، " العقل وغير العقل"، مجلة. **الوحدة**، عدد 51، السنة الخامسة، ديسمبر 1988، ص 10.

[196] أنظر، فتحي التركي، المرجع نفسه.

[197] أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 247.

(198) راجع، طه حسين، **قادة الفكر**، ص 22.

(199) أنظر، عزيز العظمة، المرجع نفسه.

(200) المرجع نفسه.

(201) أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 131.

(202) أنظر، عزيز العظمة، المرجع نفسه.

[203] نقلا عن، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع مذكور، ص 327.

[204] نقلا عن، هشام شرابي، **البنية البطريكية**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 33.

(205) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 531.

(206) المصدر نفسه، ص 45.

(207) المصدر نفسه، ص 35.

(1) أنظر، عزيز العظمة، " بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ "، ضمن كتاب: **التراث بين السلطان والتاريخ**، منشورات دار عيون المقالات ـ الدار البيضاء، المغرب، مطبعة، دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1987، ص 105.

[illegible]

[illegible]

---

(2) هذه الكتب هي على التوالي: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، و**العرب والفكر التاريخي**، و**أزمة المثقفين العرب**، تقليدية أم تاريخانية؟.

(3) نقصد بذلك مرحلة ما بعد نكسة 1967، وما أعقب هذه النكسة من نقاش نظري واسع وجدال أيديولوجي حاد في أوساط المفكرين العرب، حول واقع العرب المعاصرين ومصيرهم التاريخي؛ انطوى في جله على نقد ذاتي، متعدد المنطلقات النظرية والمرجعيات الأيديولوجية، لمسار العرب التاريخي المعاصر، ولاختياراتهم الفكرية وتوجهاتهم الأيديولوجية وممارساتهم السياسية، وعلى مراجعة تقييمية نقدية للنهضة العربية الحديثة ولمرجعياتها الفكرية. وفي هذا الوضع التاريخي العام، والنقد الفكري والأيديولوجي الذاتي الذي أفرزه، ظهرت كتب العروي الثلاثة المذكورة أعلاه.

(4) شكلت الكتب الأساسية الثلاثة المذكورة بالإضافة إلى كتب العروي الأخرى، كـ **مفهوم الحرية**، و**مفهوم الأدلوجة**، و**مفهوم العقل**، و**ثقافتنا في ضوء التاريخ** الخ، أطروحة العروي الرئيسة، الدائرة في جوهرها، كما يقول، حول مفهوم أساسي واحد هو مفهوم **الحداثة**. يقول العروي: " إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة، ويستطيع القارئ النبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول الأخيرة إذا هو أمعن النظر في الأولى." أنظر، عبد الله العروي، **مفهوم العقل** ـ مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 1997، ص 14.

(5) ذلك هو الحكم الذي يستخلصه القارئ من كتاب عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، وهو كتاب يوحي مضمون عنوانه، بالفعل، بهذا الحكم.

(6) أنظر مضمون هذا الحكم في، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 14 - 15.

[7] راجع تفاصيل هذا الحكم في، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1999، ص 40 - 41.

[8] بتصرف، راجع عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 42.

[illegible]

[illegible]

---

[9] أنظر تفاصيل هذا الاستنتاج في، المصدر نفسه، ص 43 - 44.

[10] أنظر، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 45.

[11] أنظر، المصدر نفسه، ص 45.

[12] المصدر نفسه، ص 45.

[illegible]

[13] لمزيد من التفصيل حول تحليل العروي لأطروحة داعية التقنية، راجع ، المصدر نفسه، ص 46 - 48.

[14] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 48.

[15] المصدر نفسه، ص 48.

[16] المصدر نفسه، ص 49.

[17] بتصرف، أنظر هذا الاستنتاج، في المصدر نفسه، ص 49.

[illegible]

---

[18] المصدر نفسه، ص 50.

[19] المصدر نفسه، ص 50.

[20] المصدر نفسه، ص 51 - 52.

[21] المصدر نفسه، ص 52.

[22] المصدر نفسه ص 52..

[23] بتصرف، أنظر المصدر والمعطيات نفسها.

(24) المصدر والمعطيات نفسها.

(25) المصدر والمعطيات نفسها.

(26) المصدر السابق، ص 52.

(27) المصدر نفسه، ص 53.

(28) المصدر والمعطيات نفسها.

(29) المصدر والمعطيات نفسها.

(30) أنظر مضمون هذه الفكرة في ، المصدر السابق، ص 53 - 57.

(31) المصدر نفسه، ص 60.

(32) المصدر نفسه، ص 60.

(33) المصدر نفسه، ص 61.

(34) المصدر السابق، ص 53.

[illegible]

[35] بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 54 - 56 وص 57.
- لمزيد من التفصيل حول رأي العروي في موقف المفكرين العرب من تيارات الفكر الغربي، أنظر التحليل المفصل الذي يقدمه، فلاديمير ماكسيمنكو، في كتابه، **الانتيلجنسيا المغاربية**، ترجمة. عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة؛ دار النهضة - الجزائر، الطبعة الأولى 1994، ص 160 - 161.
[36] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 55 - 56 وص 57.
[37] المصدر نفسه، ص 54 - 55.

[illegible]

---

(38) المصدر السابق، ص 201 - 202.

(39) المصدر نفسه، ص 61.

(40) أنظر هذا الحكم في، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1980، ص 184 - 185.

(41) بتصرف، أنظر المصدر والمعطيات نفسها. ولمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة، راجع أيضا، عبد الله العروي ن " التحديث والديوقراطية "، مجلة، **آفاق** ـ الرباط، عدد 4/3، 1992، ص 152 - 153.

(42) بتصرف، أنظر عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة. محمد عيتاني، دار الحقيقة بيروت ، الطبعة الرابعة 1981، ص 16.

[43] يقول العروي في هذا المعنى: " نتكلم عن التأخر الثقافي فقط لأننا ننطلق من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع محدد، وهو نفسه بأساس مادي، وكذلك عن إثبات واقع هو ظاهرة الاستعمار. هذه الظاهرة المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المغلوب الشامل، تدفعنا إلى إثارة تأخرنا الثقافي. راجع عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟**، ترجمة. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1981، ص 16.

[44] قارن ذلك في، عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 23. و**العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 183.

[45] أنظر، مثلا، تحليل العروي لخصائص البورجازية العربية الصغيرة وقصور تكونها التاريخي، ولحدود دورها ومحدوديته في تمثل منطق الفكر العقلاني الحديث، وبث الوعي التاريخي به، وعلاقة ذلك باستمرار تأخر العرب التاريخي، وتعميق أسبابه، ولتحليله المعمق للعقبات الخارجية لعقلنة المجتمع العربي. **أزمة المثقفين العرب ، تقليدية أم تاريخانية؟**، المعطيات السابقة، من ص 157 إلى ص 167.

[46] هذا ما تنتهي إليه تحليلات العروي، في مختلف المناسبات. أنظر ، على سبيل المثال، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 24.

[47] المصدر والمعطيات نفسها.

[48] راجع، عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟**، المعطيات السابقة، ص 112.

[49] هذا هو الحكم الذي يصل إليه بدوره هشام جعيط، في تحليله لتاريخانية العروي. لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، أنظر ، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة. طلال عتريسي، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 166 - 167.

[illegible] [50] [illegible] [51] [illegible] [52] [illegible] [53]

[illegible]

---

[50] راجع ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي - الرباط، ص 24.

[51] يقدم العروي أطروحات ماركس الشاب، المتأثر بهيجل، مثالا معرفيا نظريا، على صدق الأطروحة التاريخانية القائمة، في نظره، على مفهوم الحقيقة كسيرورة تتم في تواصل التاريخ واتصال مراحله، وليس كمعطى يجب كشفه. هذه الماركسية التاريخانية المحددة بشكل مميز، تصبح عند العروي، كما أصبحت عند لينين ما قبل الثورة وعند أنطونيو غرامشي وغيرهما من بعض مثقفي العالم الثالث، **العقل النقدي** الأول لواقعنا التاريخي؛ كما تصبح التاريخانية المتضمنة فيها المنطلق النظري الأنسب والرؤية الفلسفية والأيديولوجية الأكثر إيجابية لمعنى **العالمية**. ولدواعي منهجية آثرنا عدم الإشارة إلى هذا المسوغ المعرفي النظري، في متن هذا السياق، تجنبا للتكرار؛ لأننا سوف نتوقف عند هذه المسألة النظرية في مكان لاحق، يقتضيه ضرورة، سياق البحث ودواعيه المنهجية. ولتوضيح أكثر لهذه المسألة، أنظر أيضا عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص 19.

[52] بتصرف، راجع ، عزيز العظمة، مرجع مذكور، 37.

[53] أنظر فحوى ذلك في ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 103.

[illegible]

---

(54) أنظر الحوار الذي أجراه سالم حميش مع عبد الله العروي، ضمن كتاب، **معهم حيث هم - لقاءات فكرية**، دار الفارابي، الطبعة الأولى 1988، ص 34.

(55) راجع ، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 14 -15.

(56) وفي هذا يقول العروي: " لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية، لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنها تكرس منطق الماضي." أنظر، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 16.

(57) المصدر نفسه، ص 14.

(58) يقول العروي: تماما " كما أن مؤرخ إيطاليا يعلم أن تأخر الوحدة الإيطالية كان لأسباب موضوعية، لكنه لا يرى فيه أبدا ميزة إيجابية، بل يعتبر أن مالم ينجز في الماضي، يجب أن ينجز اليوم ولو في ظروف أدق." ، راجع، عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 15.

(59) المصدر السابق، ص 200.

(60) بتصرف، المصدر نفسهن ص 200.

(61) المصدر والمعطيات نفسها.

(62) يقدم العروي، بهذا الخصوص، ثلاثة تجارب من حركات التحرر الوطني، تجربة مصرن والمغرب، والجزائر. راجع تحليله لهذه التجارب الثلاث في ، المصدر نفسه، ص 47 - 48 49.

(63) المصدر السابق، ص 200.

(64) بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 184.

[illegible]

---

(65) المصدر نفسه، ص 49.

(66) المصدر نفسه، ص 134.

(67) المصدر نفسه، ص 146 - 147.

(68) المصدر نفسه، ص 55.

(69) المصدر السابق، ص 55.

(70) المصدر نفسه، ص55.

(71) المصدر نفسه، ص 151. أنظر أيضا، بخصوص هذا المعنى، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مصدر مذكور، ص 129.

(72) يقول العروي في هذا المعنى: " لأني تكلمت في نفس الوقت على استيعاب المرحلة الليبرالية، وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية). راجع عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** ، طبعة المركز الثقافي العربي، مصدر مذكور، ص 17. ولمزيد من التفصيل، أنظر شرح العروي لمضمون هذا المفهوم في **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 59 - 60.

(73) أنظر، **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 65.

ـ ولمزيد من التوضيح حول رؤية ماركس للطرح المقلوب، لمشكلات ألمانيا التاريخية، في أذهان الفلاسفة الألمان. أنظر ، كارل ماركس فريدريك انجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة. فؤاد أيوب، دار دمشق ـ دمشق، بيروت، الطبعة الأولى 1976، هامش ص 20.

[74] أنظر شرح العروي لنظرية ماركس حول تخلف ألمانيا، واستنتاجاته العامة حول التخلف من هذه التجربة النموذجية في **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات نفسها، ص 161 - 162.

[75] يقول العروي، بخصوص هذه الأطروحة الأنثروبولوجية، " فالمثقفون العرب الذين ينخدعون بنسبية ليفي ستروس مثلا، لا يتجاوبون مع رغائب الشعب العربي. "، أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، هامش الصفحة 53.

[76] المصدر نفسه، ص 54.

[77] المصدر نفسه،ص 153.

[78] المصدر نفسه،ص 181 - 182.

[illegible] [79]

[illegible] [80] [illegible] [81] [illegible] [82] [illegible]

---

[79] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 182.

[80] أنظر عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 86.

[81] بتصرف، المصدر نفسه، ص 185.

[82] المصدر والمعطيات نفسها.

[illegible] [83].

[illegible] [84].

[illegible] [85] [illegible] [86] [illegible]

---

[83] راجع سعيد بنسعيد وآخرون، " النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي" في ، **محاورة فكر عبد الله العروي**، ، جمع وترتيب بسام الكردي، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص 165.

[84] بالإشارة هنا إلى الليبرالية، والرأسمالية، والتقنية، والعقلانية كتجسيد فعلي للكونية، أنظر تحليل العروي لهذه المسألة في المحورين المعنونين بـ " ماركسية موضوعية" و " في اتجاه العقل الكوني" ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** ، المعطيات السابقة، من ص 169 حتى ص 185 و من ص 201 حتى ص 204.

[85] المصدر نفسه، ص 17.

[86] أنظر ، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر مذكور، ص 42.

ـ تجدر الإشارة هنا إلى أن سلامة موسى كان قد أشار، قبل العروي بكثير، إلى ما رآه أثرا سلبيا في هذا الخلط بين الاستعمار والثقافة الأوروبية الليبرالية الحديثة. أنظر، سلامة موسى، **كتاب الثورات**، بيروت 1955، ص 121.

[87] لذلك يعتقد العروي أن المجتمع العربي في حاجة، من أجل تدارك تأخره التاريخي، إلى " استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة برجوازية" ، أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 166.

[88] المصدر نفسه، ص 60.

[89] المصدر والمعطيات نفسها.

[90] المصدر نفسه، ص 64.

[91] المصدر والمعطيات نفسها.

[92] والحقيقة أن العروي لا يطرح هذه الفكرة طرحا نظريا، بل يعلن صراحة أنه قد قام هو، فعلا، بممارسة هذا النقد الأيديولوجي المماثل ، وأن كتابه **العرب والفكر التاريخي** هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا العربية المعاصرة. أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 16.

ـ ولعل هذا هو أيضا، ما استنتجه هشام جعيط حين رأى في العروي ناطقا باسم، ما أسماها العروي نفسه، النهضة العربية الثانية، التي بدأت معالمها الفكرية ترتسم في الأفق على يد مجموعة من المثقفين التقدميين العرب النقديين للماركسيات العربية التقليدية، أي الماركسيات المبسطة والشعبوية والعقائدية، التي يجهل أصحابها منطق الفعل التاريخي وينفون وحدة المعنى فيه، وللأيديولوجيا التطورية الاستعمارية، والتقليدوية الإسلامية. أنظر، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 167.

[93] أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 13.

[94] المصدر نفسه، ص 14.

[illegible]

[illegible]

---

[95] يعبر كمال عبد اللطيف عن مفهوم القطيعة هذا عند العروي قائلا: " تشغل عملية البرهنة على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب ـ مفهوم العقل ـ مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة نظرية قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها لرفع المفارقات السائدة في الفكر وفي الواقع" . أنظر، كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** ، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى 2003، ص 63.

[96] أنظر، عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع مذكور، ص 11.

ـ لمزيد من التفصيل حول دواعي القطيعة الإبستيمولوجية مع مضمون التراث عند العروي. راجع أيضا، عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب ، الطبعة الأولى 1983، ص 197 - 198.

[97] راجع، عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المعطيات السابقة، ص 12.

[98] راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مصدر مذكور، ص 16.

[99] يطرح العروي هذه المسالة ، مسألة الأفق والحد التاريخيين، في صورة مقارنة بين ماكان يمثله فكر ابن رشد وعقلانيته من أفق إسلامي وإنساني كوني، وبين ما أصبح يمثله هذا الفكر وهذه العقلانية من حد في أفق المصلح الديني (وفي أفق محمد عبده تحديدا) وفي قدرة تمثله الفكر الحديث والعقلانية الحديثة، موضحا أن ماكان أفقا عند ابن رشد وفي عصره، صار حدا عند محمد عبده وفي عصره . أنظر عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المصدر السابق، ص 33.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ـ أنظر شرحا مفصلا لهذه المسألة في ، محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر ـ دمشق ودار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص 284.

(100) يطرح العروي هذه المسالة في صيغة تساؤل عن اختيار وجودي، اختيار الفرد بين الاحتفاظ بموروثه، والتمسك بمطلقاته، باسم الأصالة، والبقاء خارج فاعلية عصره التاريخية، وبين حفظ وجوده أمة وأفرادا فاعلين في هذا العصر، مفضلا التضحية بالمطلقات ـ تماما كما فعلت أوروبا ـ في سبيل حفظ وجود الأفراد والجماعات. بتصرف، انظر عبد الله العروي ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 15.

(101) أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي، ص 28.

[illegible]

[illegible]

---

(102) قدم العروي هذا التوضيح المنهجي المتعلق بإجرائية الرؤية التاريخانية، في بحث عنونه:" تاريخ الفلسفة أم فلسفة التاريخ؟ "، وذلك في أعمال، **ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر**، منشورات كلية اللآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1993، ص 27 - 30.

(103) أنظر، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 160.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[104] بخصوص دواعي اختيار العروي هذا المنظور المنهجي المختلف، راجع ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 23.

[illegible] [105] [illegible].

[illegible] [106] [illegible] [107].

---

(105) يقصد العروي بالماركسية الموضوعية، الماركسية التي تخضع للتأويل التاريخاني؛ ويشير، بهذا الخصوص، إلى أن الدافع الأساسي الذي دفعه إلى هذا الطرح، هو مأساة الفكر العربي بعد الهزيمة، من حيث أنه يكرر مرة أخرى التفكير في واقعه وفقا لنفس النماذج التي فكر بها من قبل، أي الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية. لمزيد من التفصيل حول هذا الدافع، راجع، محمد وقيدي، **حوار فلسفي** ـ قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1993، ص 139.

(106) راجع، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 289.

(107) المرجع نفسه، ص 288.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

[108] أنظر، محمد عابد الجابري، " مساهمة في النقد الأيديولوجي " ، ضمن كتاب : **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 94.

[109] راجع، عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، مرجع مذكور، ص 125.

[110] المرجع نفسه، ص 125.

[111] ولا أدل على ذلك، على حضور الفكر التاريخي عند طه حسين، من دراسته المشهورة حول الشعر الجاهلي، وما أثارته نتائج تطبيق الفكر التاريخي النقدي من ردود أفعال رافضة لأسس هذا الفكر الجديد ومنهجه. راجع بخصوص ذلك، كودلين وآخرون، **بحوث سوفياتية جديدة في الأدب العربي**، دار رادوغا ـ موسكو، الطبعة الأولى 1986، ص 13 وما بعدها. أما بخصوص مصادر الفكر والمنهج التاريخيين عند طه حسين، يراجع أنور لوقا، " طه حسين والغرب" ضمن كتاب: **طه حسين في مرآة العصر**، شهادات ودراسات، منشورات بيت الحكمة ـ قرطاج، الطبعة الأولى 2001، ص 136 - 137.

[112] لمزيد من التفاصيل حول موقف محمد عبده من هذه المسألة، راجع ، محمد عبده ، رسالة في القضاء والقدر ، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 89 وما بعدها. وكذلك معالجته لمسألة الإرادة، ومسألة الاختيار، في كتابه، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989، ص 30 وما بعدها، و ص 49 - 50. أنظر أيضا تحليلا مفصلا لهذه المسألة في ، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1981، ص 195 وص 202.

[113] راجع تأكيد ألبرت حوراني دور الإرادة الفردية، كأساس ضروري للمجتمع الإسلامي، عند محمد عبده، في ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة . كريم عزقول، دار النهار للنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1977، ص 185 - 168.

[illegible]

(114) أنظر، بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، ترجمة. جورج صدقني، مجلة ، **المعرفة**، وزارة الثقافة السورية، عدد 69، السنة السادسة، نوفمبر 1967، ص 63.

(115) ولعل هذا ما جعل هاني مندس يصف منهج العروي بالطريقة الانتقائية. راجع هاني مندس، " النهج التاريخي .. على الطريقة الانتقائية" ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد 01، السنة الأولى 1978، ص 174 - 175.

ـ وهو الحكم نفسه الذي نجده عند علي زيعور؛ حيث يقول متسائلا: " إن العروي محارب للانتقائية؛ وللسلفية (وهما موضوعان آن تخطيهما) ولكن هل هو يقنعنا بأنه ليس انتقائيا؟ [انتقائيا في حكمه على الأيديولوجيا العربية]، وحيال الليبرالية مع الماركسية؟". راجع، علي زيعور، " الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانية " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 74/ 75، مارس - أفريل 1990، ص 21.

(116) أنظر، محمود أمين العالم، " في دراسة الأيديولوجية العربية الحديثة "، مجلة، **قضايا عربية**، عدد 6، سبتمبر - أيلول 1975، ص 21.

(117) المرجع نفسه.

(118) بخصوص علاقة هذه الأيديولوجيا، والتيار الديني فيها على الخصوص، بالفئات البورجوازية العربية الناشئة وتطلعها على التحديث. أنظر فالح عبد الجبار، " التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي "، مجلة ، **الطريق**، عدد 2/1، سنة 1987، ص 224.

(119) راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر مذكور، ص 55.

(120) راجع، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 200.

(121) المصدر نفسه، ص 200.

(122) راجع، محمد وقيدي، **حوار فلسفي**، مرجع مذكور، ص 156.

[123] يقول العروي في هذا المعنى: " لأن التأخر ذاته هو سبب وباعث الوعي الذي يجعل من التاريخ بعدا إنسانيا مستوعبا حسا ومعنى." أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 157.

[124] وفي هذا الصدد يقول العروي: " كانت الملاحظات السابقة تدور حول وضع المجتمع العربي من الناحية الاقتصادي ـ التاريخية، أي حول مركزه بين المجتمعات المعاصرة له، وما يستلزم هذا الوضع من أدوات فكرية لكي ينعكس على وجهه الصحيح في ذهن عرب اليوم." راجع، المصدر نفسه، ص 136.

[125] للإطلاع على دواعي التمييز بين الدور الموعى به من قبل صاحبه، والدور غير الموعى به، وعلاقة ذلك بعقلانية فكر كل منهما. راجع، حسن عجمي، **السوبر حداثة ـ علم الأفكار الممكنة**، دار بيسان ـ بيروت، الطبعة الأولى 2005، من ص 53 حتى ص 64.

(126) أي المعنى الذي يشير إلى مفهوم الأيديولوجيا الذي استوحاه ماركس من هيجل، وطبقه لتحليل التاريخ والمجتمع والسياسة. ولأن الأيديولوجيا تدل على الفكر غير المطابق للواقع، كما تدل على الفكر المطابق، فإن المسألة تغدو بالنسبة للمثقف العربي مسألة المنهج المتبع من قبله، في تحليل المجتمع والتاريخ والسياسة، المنهج الميثولوجي أم الموضوعي؛ ولذلك يربط العروي مسألة الحداثة بدور المثقفين التاريخي في الصراع الأيديولوجي بين التقليديين المكرسين للماضي والحداثيين العاملين على تكريس القطيعة، ويربط مصير هذا الصراع بحسم مسألة المنهج .
وللاستزادة في توضيح المفهوم الماركسي للأيديولوجيا عند العروي، راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مرجع مذكور، ص 12 - 13. أما عن دور النخبة المثقفة في الصراع الأيديولوجي من أجل الحداثة، وعلاقة هذا الصراع بالمنهج ومفهومه. يراجع، عبد الله العروي. في ، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور، ص 11 - 12. و **مفهوم العقل**، مرجع مذكوِ ص 11 ت 12.

[127] أنظرن عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 55 - 56.

[128] أنظر نقد العروي في، المصدر نفسه، هامش ص 153 وص 154.

[illegible] [129] [illegible] [130] [illegible] [131] [illegible]

---

[129] وبالنسبة لغرامشي فإن الثورة البلشفية جاءت لدحض هذه الفكرة؛ عندما قال البلاشفة: " إنهم غير ماركسيين فإنهم كانوا يعنون أن العوامل الرئيسية فقط في تفكير ماركس تهمهم؛ تلك العوامل التي تضع الإنسان، لا الحقائق الاقتصادية، في وسط دائرة التاريخ." . نص مأخوذ عن ، محمود حداد، في: " المثقف العربي الثوري اللاثوري؟ ملاحظات على مناقشات آراء عبد الله العروي" ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد2، سنة 1978، 191.

[130] أنظر، محمد عابد الجابري وآخرون في: **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 26.
ـ وهي الملاحظة النقدية التي جعلت عزيز العظمة، يقف عند هذا المزلق الأنتروبولوجي، ويرده إلى خيار العروي المنهجي؛ خياره المقاربة الثقافية لمشكلاتنا التاريخية والحضارية؛ حين يقول: " وليس بعيدا عن هذا بالطبع إصرار العروي على أولوية الثقافة في دراسة وعلاج التخلف" . ويضيف عزيز العظمة متسائلا " السنا محقين في اعتبار هذا الأمر تمثلا نظريا وتحليليا من قبل الأستاذ العروي، في إطار تحليله للأيديولوجيا العربية وغيره، للمقولات التي يستخدمها المقال القومي للإشارة إلى نفسه، ولاعتبار نفسه ممثل " ذات " ثقافية لا تاريخية، مستمرة رغما عن التاريخ. وهو الأمر الذي يتناقض مع تحليل العروي للفكر العربي الحديث وتصنيفه لاتجاهاته. لمزيد من التفصيل . راجع ، عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، مرجع مذكور، ص 126.

[131] أنظر، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق، الطبعة الثالثة، دون تاريخ، ص 579.

ـ والظاهر أن العروي يرفض هذه القراءة ليس لأنها غير علمية، بل لأنها تتعارض مع منطلقاته؛ فهو إذ يحاور القائلين بضرورة أخذ الماركسية من كتب ماركس العلمية المتأخرة، يحاورهم بحجج غير مقنعة، ويكتفي بالاستشهاد بالنقد الأيديولوجي الذي قام به لينين للأيديولوجيا السلافية. أنظر رده على موقف لوي ألتوسير، في. **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سابق، ص 66 ـ 67.

[132] المصدر نفسه، ص 67.

[133] راجع، المصدر السابق، ص 64.

[illegible]

[134] أنظر، عبد العظيم أنيس، " في مسألة الوافد والتراث" ، مجلة، **الطريق**، عدد 1، مارس 1985، ص 120.

[135] أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 64

[136] أنظر، عبد العظيم أنيس، المرجع السابق، ً 120.

(137) أنظر، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 61.

[illegible][138]

[illegible][139] [illegible][140] [illegible]

(138) أنظر، عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة ـ بيروت، دون تاريخ، ص 19.

(139) يشير معظم النقاد إلى أن منطلقات فكر الخطيبي، هي ذاتها منطلقات مفكري الاختلاف، كهايدجر ونيتشه وفوكو ودير يدا ودولوزالخ ؛ وأن مهمة النقد المزدوج عنده هي بالضبط القضاء على التطابق الموهوم للكشف عن الهوية المتعددة. أنظر بهذا الخصوص، وعلى سبيل المثال، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 14.

(140) يقول العروي في هذا الخصوص: إن الغرب نفسه، بعد أن اعتقد مدة طويلة أنه يمثل وحدة البشرية، لم يعد يعتقد بذلك، مفضلا الإقرار بحتمية التنوع والاختلاف. أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي، مرجع مذكور، ص 204. ويقول في مكان آخر: أستعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في

[illegible]

تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رويّ ويروى عن الموجودات. أنظر عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، هامش ص 135.

(141) وفي هذا الخصوص يقر العروي بأن " تراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيرا لنا في عهودنا السابقة.. ..]لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا." راجع، المصدر نفسه ، ص 101.

(142) وذلك بالنظر إلى أن الثقافة البورجوازية، في نظر العروي، ليست فقط ثقافة هذا العصر عالمية، بل إنها ثقافة غير مشروطة في منافعها بالطبقة البورجوازية التي أوجدتها. فكما استخدمت الطبقة الأرستقراطية الأوروبية الثقافة البورجوازية لأغراضها، كذلك يمكن أن تفعل الشيء ذاته طبقة أخرى، البورجوازية الصغيرة أو البروليتاريا. وهي الطبقة التي يعول العروي عليها في تحديث ثقافتنا. بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 164 - 166 و ص 168.

(143) وذلك، كما يقول العروي، " بالنظر إلى ما أدعيه من ارتباط عضوي بين الليبرالية كمذهب عند أقطابه فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة كنظام اجتماعي ومرحلة تاريخية." أنظر ، عبد الله العروي ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة ، ص 18.

(144) إن كل تحديث، كما يقول العروي، يكون تغريبا لا محالة. أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، ص 115.

[145] لمزيد من التفصيل حول نتائج هذه النظرية المعرفية، راجع، عبد الرحمان بدوي،" أحدث النظريات في فلسفة التاريخ " ، مجلة ، **عالم الفكر**، عدد أبريل مايو يونيو 1974، ص 216 وما بعدها.

[146] ونظرية المراحل، كما هو معروف، نظرية ماركسية. وقد اتخذها العروي منطلقا لنقد الماركسيين العرب، الناقدين لليبرالية والرأسمالية؛ مذكرا أياهم، بضرورة المرور بهذه المرحلة بمنطق ماركسي، قائلا: " إنها [أي الماركسية] تربط الفكر التاريخي ـ أي الاقتناع بوجود مراحل تمر بها كل المجتمعات التاريخية بلا استثناء ـ بأهداف ليبرالية عهد الأنوار في الاقتصاد، والسياسة والعلاقات الاجتماعية." أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 42.

[147] أنظر، كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي**، مرجع مذكور، ص 191.

[148] أنظر الشرح الذي قدمناه لهذه النظرية، في الصياغة النظرية لإشكالية البحث، التي عرضناها في الفصل الأول من الرسالة.

[149] أنظر، محمد عابد الجابري وآخرون، **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 96.

[150] راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 185.

[illegible] [151] [illegible] [152] [illegible] [153] [illegible] [154] [illegible] [155].

[illegible]

---

[151] بتصرف، المرجع نفسه، ص 185 - 186.

[152] راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 156 - 157.

[153] المصدر نفسه، ص 161.

[154] المصدر نفسه، ص 155.

ـ ولعل هذا ما قصده هشام جعيط ، في مناقشته لتاريخانية العروي، بالقول: " هؤلاء المثقفون عثروا على تاريخانية فعلية، وأعادوا تاريخانية الألمان وتاريخانية ماركس الشاب ولينين ماقبل الثورة الروسية. طا لما أن نفس وضعية التأخر تعيد الإنتاج، موضوعيا، لنفس المناهج الفكرية."

أنظر ، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 167.

[155] بتصرف، المصدر نفسه، ص 156 وص 181 - 182.

[1] (156) أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 186.

(157) والواقع أن العروي نفسه يقر بهذه الحقيقة، حيث يؤكد أن الآخر، أي الغرب، هو الذي يطرح الأسئلة على المثقف العربي ويحدد نوع الأجوبة منذ النهضة. أي أن المثقف العربي لا يتعامل مع الفكر الغربي من موقع ناهض تاريخيا، يسمح له بتحديد حاجاته وترتيب أولوياته، بما يتماشى وتطلعاته التاريخية والحضارية الذاتية، من هذا الفكر. أنظر فحوى ذلك في، المصدر نفسه ، ص 53.

(158) أنظر، على سبيل المثال، محمد عابد الجابري وآخرون ، **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 97 - 98.

(159) أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 11.

[160] راجع بخصوص هذا المنطق الشكلاني بالمعنى الكانطي، محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** ، مرجع مذكور، 280.

[161] انظر، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب**، مرجع مذكور، ص 12.

[162] بتصرف، راجع، عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، مرجع مذكور، ص19 ، و20.

[163] راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر مذكور، ص 166.

[164] المصدر نفسه، ص 42.

[165] يقول العروي في هذا الخصوص: " ...أي على تلك المبادئ التي اصطلح الدارسون على نعتها بالليبرالية قلت وأكدت، قبل أن يحدث أي شيء من هذا، أن هذه المبادئ مهما يكن حكمنا من الناحية الفلسفية والأخلاقية مرتبطة ارتباطا عضويا بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمينها، أي إدراك مغزاها العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة" . " ولذلك أقول ما قاله لينين ... إن الرأسمالية الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه" أنظر على التوالي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي ، مصدر مذكور، ص 16 - 17. و**العرب والفكر التاريخي** ، ص 63.

[166] أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 43.

[167] أنظر المصدر نفسه، ص 43. وص 166 وهامشها و ص 167. أنظر أيضا فحوى فكرة الانحراف التاريخي عن مبادئ الليبرالية في ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 54 - 55.

[illegible]

[illegible] [168] [illegible] [169]

[illegible]

---

[168] نشير هنا، على سبيل المثال ، إلى ملاحظات هابرماس حول مآل أفكار الفلسفة الألمانية في التاريخ، وما يشاع عن ذلك من علاقتها بالنازية الخ. أنظر، يرغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995، من ص 15 حتى ص 18.

[169] استشهاد مأخوذ عن ، عبد الرحمان بدوي، " أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة ، **عالم الفكر**، مرجع مذكور، ص 218.

(170) أنظر، علي أمليل وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 123.

(171) المرجع نفسه.

(172) يقول علي أمليل: " إني متواطئ مع الفكر الليبرالي لكن لا أذهب إلى الإقرار بكونيته "، أنظر، المرجع السابق.

ـ وفي هذا المعنى يقول ماكس هوركهايمر: " إن النضال ضد التناغم الوهمي لليبرالية، وإدانة تناقضاتها الداخلية والطابع المجرد لمفهوم الحرية لديها، كل ذلك وقع استيعابه صوريا في كل مكان من العالم تقريبا، تم تحريفه وتحويله إلى تشدق رجعي." أنظر، ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، مرجع مذكور، ص 79.

(173) إن طرح العروي لليبرالية لم ينج، كغيره من مفكري الليبرالية العرب، من ثغرة الفاعلية التلقائية للفكر الليبرالي، لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أنظر، صفوت حاتم، " الليبرالية العربية" ، مجلة، **الوحدة**، السنة الأولى ، عدد 3، 1984، ص 34 وما بعدها.

[illegible] .[174]

[illegible] .[175]

[illegible] [176] [illegible]

---

[174] أنظر، فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر** ـ قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية 1993، ص 44.

[175] هذا هو مضمون الفكرة التي قدم العروي تحليلا مفصلا لها، وعنونها " من اليعقوبية إلى العقدية". أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، ص 173 وما بعدها.

[176] المصدر نفسه، ص 173.

[illegible]

(178) المصدر السابق، ص 166.

(179) المصدر نفسه، ص 166 ت 167.

(180) أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 63.

[illegible]

[illegible]

[181] راجع، عزت السيد أحمد، **بديع الكسم** ـ دراسات فلسفية وفكرية، مرجع مذكور، ص 131.

ـ أما بالنسبة لقيم العدل والحرية والمساواة والأخوة الخ، وأسبقية وجودها في التاريخ الإنساني على تاريخ أوروبا الحديث، فهذه مسألة لا تحتاج إلى تأكيد منا، ويكفي القول أنها قيم ومفاهيم محايثة لتاريخ الأديان نفسها . لمزيد من التوضيح لهذه المسالة، راجع، مصطفى عمر التير، " ظاهرة التحديث في المجتمع العربي: محاولة لتطوير نموذج نظري" ضمن كتاب، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 144 - 145.

[182] " الحداثة مشروع لم يكتمل " هو عنوان المحاضرة التي قدمها هابرماس سنة 1980 بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو ADORNO ، ونقلها إلى العربية من الترجمة الفرنسية لهذه المحاضرة بسام بركة. أنظر مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد39، ماي جوان 1986، ص 42 - 49. أما التحليل الكامل لهذه الأطروحة فتضمنه متن كتاب هابرماس الرئيسي حول مسألة الحداثة، والمعنون: **القول الفلسفي للحداثة**. عنوان الكتاب الأصلي مذكور في فصل سابق من الرسالة.

[182] أنظر، علي أمليل وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مرجع مذكور، ص 123.

[illegible] .[183]

[illegible] .[184]

[illegible]

---

[183] نقلا بتصرف، عن فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر**. قراءة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، مرجع مذكور، ص 53 - 54.

[184] بتصرف، راجع، إليا حريق، **الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، منشورات دار الساقي - بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 13 وص 15، أنظر أيضا الفصل المعنون في هذا الكتاب " نظرية العدالة والتراث الديموقراطي،ص 53 وما بعدها.

[illegible] .[185]

[illegible] .[186]

[illegible]

---

[185] راجع، روجيه أرنالدز، " هل الحضارة العربية حضارة غربية؟ "، حوار أجراه بكري علاء الدين، مجلة ، **المعرفة**، عدد 6، ص 38 - 39.

[186] وهي المسألة التي يوليها طه عبد الرحمان، على الصعيد الفكري والفلسفي، اهتماما خاصا. راجع طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع مذكور، من ص 52 حتى ص 58.

Dǒǧk ÜLǰčTz!ƒ LǱ|!ƒ K'Gǘǯů Rqlžǰ Ăǆdž ǒǹLǰǑ+ƨ ǷnǰƞƑ ǑKƒ+!ǡ[dž ǑNǰĂ

Lǰhɔ ǒǮĂKƒ+ǒlǤdǯ DžŽÜǑ!ƒĂdž ý[ƺƒ Ǒ5ă ƧĿj Gǆž ÜDǰǒ ÜƞǰT hǒǭ LǮǛƧƙdž

ĂNjGǅ ÜDǯ ǑLǤLǥǑǄ ĂNǰǆLǰhĂ DÜ ǒǤƒ+ǒ[Ă[P!ƒĂ ǑLǤLǰƒ ý|z!ƒ+ǒĂǂ

.ɣ ĂzT!ƒ ǷǮ t Ǿ ǑLǰǷηĂ

الحداثة بين كونية العقل الإنساني والخصوصية الثقافية
ثنائية العقل والوجدان في فكر زكي نجيب محمود

---

[1] أنظر، زكي نجيب محمود ، **قصة عقل** ، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 8.

[2] أنظر، حسن حنفي، **حوار الأجيال**، مرجع مذكور، ص 229.

[3] بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1978، ص 5 ت 6.

[4] أنظر، إمام عبد الفتاح إمام، " زكي نجيب محمود في جامعة الكويت ـ خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف" ، مجلة، **عالم الفكر**، المجلد السابع والعشرون ـ العدد الثالث، جانفي ـ مارس 1999، ص 153 ـ 154.

[5] أنظر، عبد الباسط سيدا، **الوضعية المنطقية والتراث العربي** ـ نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي ـ بيروت الطبعة الأولى 1990، ص 57 ت 58.

[6] ولأن موضوعنا المباشر ليس هو الوضعية المنطقية، نقنع هنا بتوضيح تسمية هذه المدرسة الفلسفية بهذا الاسم. وذلك بلسان زكي نجيب محمود نفسه؛ حيث يرى أنها سميت بالوضعية المنطقية لأنها تشترط في صحة كل عبارة تشير إلى عالم الأشياء قدرة تلك العبارة على تقديم ما يمكن التحقق منه بواسطة الحواس. وسميت بالمنطقية لأنها تكتفي " بتحليل لغة العبارة نفسها، وهذا التحليل وحده كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة". نقلا عن المرجع نفسه، ص 91.

[7] لمذيد من التفصيل حول مراحل حياة زكي نجيب محمود الفكرية والمهنية، راجع، إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، هامش ص 154.

[8] جون ديوي، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة، زكي نجيب محمود، دار المعارف ـ القاهرة، طبعة 1960، ص 11.

[9] أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الرابعة 1965، ص 1 من مقدمة الطبعة الأولى.

[illegible]

---

[10] بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، المصدر السابق، ص 104 ت 105.

[11] المصدر نفسه، ص 105.

[12] صدر الكتاب في طبعته الأولى عن، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1953.
ـ وهو كتاب يلخص، كما يقول سامي أدهم، " كل آرائه ومعتقداته الفلسفية وإبستيمولوجيته، وكل ما كان قد وضعه في ' المنطق الوضعي'.". أنظر، سامي أدهم، " الوضعية المنطقية والنسخة العربية "، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد74/ 75، مارس أفريل 1990، ص 43.

[13] بتصرف، راجع مقدمة ابراهيم فتحي لكتاب، أحمد عاطف غيث، **نقد العقل الوضعي** ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 22.

[14] أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 110.

[15] المصدر نفسه.

(E. KANT)

[16]

[17]

[18]

[16] بتصرف، راجع، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص .

[17] أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 116.

[18] نقلا عن المرجع نفسه، ص 117.

[19] زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 64.

[20] المصدر نفسه.

[21] أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 119.

[22] راجع، سامي أدهمن المرجع السابق، ص 47.

[23] أنظر، زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1983، ص (ص) من مقدمة خرافة الميتافيزيقا.

[24] نقلا عن، عبد الباسط سيدا، المرجع نفسه، ص 121.
[25] أنظر، زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، ص 118.
[26] أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع نفسه، ص 124.
[27] نقلا عن، المرجع نفسه.
[28] أنظر، زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثانية 1982، ص 163.

(29) المصدر نفسه، ص 181.

(30) أنظر، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص 28.

(31) أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة نفس**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثانية 1983، ص 178.

(32) أنظر، زكي نجيب محمود، **قشور ولباب**، دار الشروق - بيروت، 1981، ص 159.

(33) راجع، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 118 - 119.

[illegible] ..."[34]

[illegible] 1950 [illegible] 1970 [illegible] ."[35]

[illegible] ."[36]

---

[34] أنظر، زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الأولى 1953، ص ج - د.

[35] راجع، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 60.

[36] أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص 71 - 72.

(37) المصدر نفسه، ص 196.

(38) المصدر نفسه.

(39) المصدر نفسه.

(40) جاء هذا التعريف في محاضرة قدمها زكي نجيب محمود إلى ندوة الكويت ، حول، " أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" ، في شهر أفريل 1973. عنوانها: **الحضارة وقضية التقدم والتخلف**. وأعاد نشرها في كتابه، ثقافتنا في مواجهة العصر.

(41) أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، الصفحة 1 من مقدمة الطبعة الأولى.

(42) أنظر، زكي نجيب محمود، " الماركسية منهجا "، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 3، سنة 1965، ص 7.

(43) أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، المعطيات نفسها.

ـ تجدر الإشارة إلى أن ميل زكي نجيب محمود إلى المعرفة العلمية يعود إلى وقت مبكر من حياته. فقد كانت أولى كتاباته، في مجلة " المقتطف " في العشرينيات، من القرن العشرين، مقالا عن ' وحدة الكون ' وكان يقرأ حينذاك في نظرية التطور. وقد اختار مجلة " المقتطف " من بين المنابر التي كانت في ذلك الوقت كمجلة" الهلال " و " المجلة الجديدة " وهي كلها منابر تهتم بالمعرفة العلمية، لكن " المقتطف " كانت أكثرها اهتماما بالمعرفة العلمية وقضاياها. أنظر تفاصيل عن ذلك، في ، غالي شكري، " زكي نجيب محمود: العقل المراوغ " مجلة، **الناقد**، عدد 29، نوفمبر 1990، ص 31.

(44) بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، مصدر مذكور، ص 70 - 71.

[45] أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1978، ص 11 - 12.

[46] أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 204.

[47] أنظر، زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول** ـ في تراثنا الفكري، دار الشروق ـ بيروت، دون تاريخ، ص 362.

[48] أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ص 1 من مقدمة الطبعة الأولى.

[49] أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 198.

[50] أنظر، زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ص 17.

[51] أنظر، زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثالثة 1983، ص 26.

[52] أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 70.

[53] راجع، أمير اسكندر، **صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية**، دار ابن خلدون ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 20.

[54] قارن ذلك في، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2001، ص 123.

[55] بتصرف، المرجع نفسه.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

(56) المرجع نفسه.

(57) بتصرف، أنظر، **قصة عقل**، ص 16.

(58) أنظر، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص 5.

(59) المرجع نفسه، ص 8.

(60) راجع، قصة عقل، ص 80.

(61) بتصرف، قارن ذلك في المصدر نفسه، ص 80 - 82.

[62] المصدر نفسه، ص 73 - 74.

[63] أنظر، أحمد ماضي، " العقل والعقلانية " في كتاب: **زكي نجيب محمود**، إشراف وتقديم، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، 1998، ص 274.

[64] أنظر، **قصة عقل**، ص 121.

(65) المصدر نفسه، ص 122.

(66) أنظر، أحمد ماضي، المرجع نفسه.

(67) المرجع نفسه.

(68) قارن ذلك في، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص 9.

(69) أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 51.

(70) قارن ذلك في، ابراهيم فتحي، المرجع نفسه، ص 8.

(71) المرجع نفسه.

[illegible] [72]

[illegible] [73] [illegible] [74] [illegible] [75]

[illegible] [76]

---

(72) راجع، أحمد ماضي، المرجع السابق، 275.

(73) أنظر، **قصة عقل**، ص 140.

(74) نقلا عن، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 274.

(75) أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 13.

(76) المصدر نفسه، ص 5 - 6.

[77] لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، راجع، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، ص 133 وما بعدها.

[78] أنظر، **قصة عقل**، ص 176.

ـ أنظر أيضا، كلمة تقديم زكي نجيب محمود لكتابه، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 7.

[79] أنظر، **قصة عقل**، ص 176.

(80) أنظر، المصدر نفسه، ص 179.

(81) المصدر نفسه، ص 179 - 180.

(82) المصدر نفسه، ص 181.

(83) المصدر نفسه، 181.

(84) المصدر نفسه، ص 181 - 182.

(85) المصدر نفسه، ص 177.

(86) المصدر نفسه، ص 182.

(87) المصدر نفسه، ص 186.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

[88] أنظر، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 277.

ـ أنظر المعنى نفسه أيضا في ، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، ص 134.

[89] أنظر، **قصة عقل**، ص 121.

[90] المصدر نفسه، ص 125.

[91] المصدر نفسه، ص 222 - 223.

[92] المصدر السابق.

[93] راجع، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** ، ص13.

[94] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 62.

[95] المصدر نفسه.

[96] بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 14.

[97] زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 226.

[98] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 17.

[99] المصدر نفسه، ص 18.

[100] المصدر نفسه.

[101] المصدر نفسه، ص 20.

[102] أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.

[103] زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.

[104] أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 136.

[105] المصدر نفسه، ص 285.

[106] المصدر نفسه، ص 274.

[107] المصدر نفسه.

[108] نقصد بذلك كتاباته المتخصصة، في ' **المنطق الوضعي** '، وأطروحته الجامعية عن ' **الجبر الذاتي** ' وكتاباته في الفلسفة الوضعية المنطقية بشكل عام.

[109] أنظر، فؤاد زكريا، **زكي نجيب محمود: المشهد الأخير**، مجلة، العربي، عدد 420، نوفمبر 1993، ص 86.

[110] هذا ما يستخلصه القارئ من الفصل الأول من كتابه، **قصة عقل**.

[111] أقوال منقولة عن، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 269.

[112] أنظر، زكي نجيب محمود، **حصاد السنين**، ص 129.

[113] أنظر، محمود أمين العالم، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي - بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 189.

[114] أنظر، مقدمة ابراهيم فتحي لكتاب، أحمد عاطف غيث، **نقد الوضعية المنطقية**، مرجع مذكور، ص 8.

[115] وهو النقد الذي اعتمده أحمد عاطف غيث في تقييمه الأيديولوجي لفلسفة زكي نجيب محمود الوضعية. أنظر، كتابه، **نقد الوضعية المنطقية ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود**، المرجع نفسه، ص 12، و ص 126 وما بعدها.

[116] راجع، إمام عبد الفتاح إمام، " زكي نجيب محمود في جامعة الكويت "، مجلة، **عالم الفكر**، مرجع مذكور، ص 176.

[117] راجع، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 274.

[118] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 274.

[119] المصدر نفسه، 285.

[120] بتصرف، أنظر، المصدر نفسه، ص 27 وما بعدها.

[121] المصدر السابق، ص 283.

(122) المصدر نفسه، ص 294 - 295.

(123) أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 84 - 85.

(124) المصدر نفسه، ص 110.

(125) المصدر نفسه.

(126) المصدر نفسه.

(127) المصدر نفسه، ص 136.

(128) المصدر السابق، ص 102 - 103.

(129) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.

(130) المصدر نفسه.

[131] أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 220.

[132] أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 110.

[133] أنظر كتاب محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1999.أنظر بشكل خاص الفصل الأول منه. أنظر أيضا فيما يخص توفيقية زكي نجيب محمود، ص 114، وص 115.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

خاتمة:

[illegible]

[illegible]

[illegible] [1] [illegible]

---

(1) أنظر، Anthony Giddens. **Les conséquences de la modernité**. L'Harmattan 1994, paris. P 14.

[2] أنظر، هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص 135.

[3] المرجع نفسه.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

قائمة المصادر والمراجع:

ـ قائمة المصادر (أ)

* ـ العروي عبد الله ـ **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1999.
*ـ العروي عبد الله ـ **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة. محمد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1981
* ـ العروي عبد الله ـ **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980.
* ـ العروي عبد الله ـ **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟** ترجمة. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978
* ـ العروي عبد الله ـ **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1997
* ـ العروي عبد الله ـ **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1983.

* ـ حسين طـه ـ **مستقبل الثقافة في مصر**، طبعة المعارف ومكتبتها بمصر، دون تاريخ.
*ـ حسين طـه ـ **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية عشرة 1977
* ـ حسين طه ـ **قادة الفكر**، إدارة الهلال بمصر، دون تاريخ.
* ـ حسين طه ـ **نظام الأثينيين**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن.
*ـ حسين طـه ـ **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن.
* ـ حسين طه، **الأيام**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الأول.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق ـ بيروت الطبعة الخامسة 1978.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
*ـ محمود زكي نجيب ـ **المعقول واللامعقول** في تراثنا الفكري، دار الشروق ـ بيروت، دون طبعة ودون تاريخ.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **مجتمع جديد أو الكارثة**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1983.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو مصرية ـ القاهرة، الطبعة الرابعة 1965.
* ـ محمود زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية أ القاهرة، طبعة 1953.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **قصة عقل**، دار الشروق ـ بيروت .
* ـ محمود زكي نجيب، **قصة نفس**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الأولى 19841.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **من زاوية فلسفية**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثالثة 198
* ـ محمود زكي نجيب، **قشور ولباب**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الأولى 1881.

قائمة المصادر (ب)

* ـ التونسي خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1986.
* ـ الطهطاوي رفاعة، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1991.
* ـ الطهطاوي رفاعة، **مناهج الألباب المصرية في معرفة مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب بمصر، الطبعة الثانية، دون تاريخ
* ـ الطهطاوي رفاعة، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، دون تاريخ. الجزء الأول.
*ـ عبده محمد، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989.
* ـ الشميل شبلي، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، مطبعة المعارف ـ القاهرة، طبعة 1908.
* ـ أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.

ـ قائمة المراجع:

* ـ أدونيس، **الثابت والمتحول ـ صدمة الحداثة**، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979، الجزء الثالث.

* ـ أركون محمد، **تاريخية الفكر الإسلامي**، ترجمة. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، والمركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996.

* ـ أركون محمد، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الثانية 1995.

* ـ أركون محمد، **الإسلام ، أوروبا، الغرب**، ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1995.

* ـ أركون محمد، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1990.

* ـ آرون ريمون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999

* ـ إسلام عزمي، **جون لوك**، دار المعارف بمصر ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1964.

* ـ اسكندر أمير، **صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978.

* ـ أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، دار إفريقيا الشرق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1998.

* ـ الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1980.

* ـ الألوسي حسام محي الدين، **من الثيولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981.

* ـ الأنصاري محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر * ـ بيروت، الطبعة الثانية 1999.

* ـ ألتوسير لوي، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة. رضا الزاوي، منشورات عيون ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1989.

*ـ إمام عبد الفتاح، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2001.

*ـ أمليل علي، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985.

* ـ أمين عثمان، **محمد عبده رائد الفكر المصري**، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1955.

* ـ أنطونيوس جورج، **يقظة العرب**، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1987.

* ـ اليونيسكو، **الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، ترجمة. جماعة من الأساتذة المتخصصين في العلوم الاجتماعية، القسم الأول العلوم الاجتماعية، المجلد الأول، مطبعة جامعة دمشق ـ دمشق، الطبعة الأولى 1976.
* ـ بدوي عبد الرحمان، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دار النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1965.
* ـ بدوي عبد الرحمان ، **فلسفة العصور الوسطى**، دار القلم ـ بيروت، طبعة 1979.
* ـ بدوي عبد الرحمان، **نيتشه**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، طبعة 1975.
* ـ البدوي عبد المجيد، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي**، منشورات كلية الآداب ـ منوبة، تونس. الطبعة الأولى 1996.
* ـ برادة محمد وآخرون، **دراسات مغربية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1987.
* ـ برقاوي أحمد نسيم، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دار الرواد للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.
* ـ برنال جون ديزموند، **موجز العلم في التاريخ**، ترجمة وإعداد. سعد الفيشاوي، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982.
* ـ بروديل فرناند، **تاريخ وقواعد الحضارات**، ترجمة. سفير د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 1999.
* ـ برينتون كرين، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 82، أكتوبر 1984.
* ـ برييه إميل ، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة. جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982. الجزء الثالث، والجزء الرابع، والجزء الخامس.
* ـ بلوخ أرنست، **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة. الياس مرقص، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.
* ـ بلوز نايف ـ **مناهج البحث في العلوم الإجتماعية**، مطبعة الإنشاء ـ دمشق، الطبعة الأولى 1981.
* ـ بلوز نايف، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المطبعة الجديدة ـ دمشق، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ بلوز نايف وآخرون، **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ بن شرقي بن مزيان، **التاريخ وكونية الاختلاف**، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، الطبعة الأولى 2003.
* ـ بنعبد العالي عبد السلام ، **الفكر الفلسفي في المغرب**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983.
* ـ بوبر كارل، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، الطبعة الأولى 1959.
* ـ بوبر كارل ، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة. السيد نفادي، دار التنوير ـ بيروت، الطبعة الأولى 1998.

* ـ بوتومور توم ، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة. سعد هجرس، دار أويا ـ طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 1998.
* ـ بيرلين إيسايا، **عصر التنوير** ـ فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة. فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1980.
* ـ بيرمان مارشال، جيمسون فريدريك، سعد الله ونوس وآخرون، **الحداثة ـ الوطني، الاختلاف، حداثة الآخر**، سلسلة كتب، قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للنشر، الطبعة الأولى 1991.
* ـ التريكي فتحي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
* ـ التريكي فتحي وعبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2003.
* ـ تشومسكي نعام ، **اللغة ومشكلات المعرفة**، ترجمة. حمزة بن قبلان المزيني، دار توبقال ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990.
* ـ توران ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة. أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة ـ المشروع القومي للترجمة ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ تورنيي ميشال، ريني إيتيامبل وآخرون، **طه حسين في مرآة العصر**، شهادات ودراسات، اختارها وترجمها، منجي الشملي وعمر مقداد الجمني، منشورات بيت الحكمة ـ قرطاج، تونس، الطبعة الأولى 2001.
* ـ التير مصطفى عمر، سيار الجميل، فريدمان بوتنر وآخرون، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999.
* ـ تيزيني طيب، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق ـ دمشق، الطبعة الثانية ،دون تاريخ.
* ـ الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.
* ـ الجابري محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1992.
* ـ الجابري محمد عابد وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004.
* ـ الجابري محمد، عزيز العظمة علال الفاسي وآخرون، **محاورة فكر عبد الله العروي، جمع** وترتيب، بسام الكردي، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 200.
* ـ جدعان فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981.
* ـ جعيط هشام، **أوروبا والإسلام**، ترجمة. طلال عتريسي، دار الحقيقة بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ،
* ـ جعيط هشام، **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2000.
*ـ جونو إدوارد، **الفلسفة الوسيطية**، ترجمة. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
* ـ جيب هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ حريق إيليا، **الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، منشورات دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2001.

*- حميش سالم، **معهم حيث هم ، لقاءات فكرية**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.
* - حنفي حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
*- حنفي حسن، **حوار الأجيال**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الولى 1998.
*- حوراني ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة. كريم عزقول، دار النهار للنش ـ بيروت، الطبعة الثانية 1977.
*- حوراني ألبرت، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1994.
*- خرمة نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 9، سبتمبر 1978.
* ـ الخطيبي عبد الكبير، **النقد المزدوج**، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
*- درسدن. س، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1972.
* ـ الدقاق عمر، **عنادل مهاجرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق، 1972.
* ـ دكروب محمد وآخرون، سلسلة كتاب، قضايا وشهادات ، **الحداثة (2). الوطني الاختلاف ، حداثة الآخر**، دار عيبال ـ نيكوسيا، العدد الثالث، شتاء 1991.
*- ديبور. ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، الطبعة الرابعة 1975.
*- دي سوسير فردينان، **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة. يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الطبعة الأولى 1986.
* ـ ديوي جون، **المنطق : نظرية البحث**، ترجمة. زكي نجيب محمود، دار المعارف ـ مصر، طبعة 1960.
* ـ راندال جون هرمان، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة. جورج طعمة، دار الثقافة ـ بيروت، دون تاريخ، الجزء الثاني.
*- رسل برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الأول، عدد 62، سنة 1983.
*- رسل برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الثاني، عدد 72، ديسمبر 1983.
*- ريكور بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة. فلاح رحيم، دار الكتب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2002.
* ـ رينان ارنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة. عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، الطبعة الثانية 1957.
*- زكريا فؤاد، **دراسات لجمهورية أفلاطون**، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1967.
* ـ زكريا فؤاد، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 3، سنة 1978.
*- زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر ـ القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.

*- زيادة رضوان جودت، **صدى الحداثة**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2003.
*- زيادة معن، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة - الكويت، عدد 115، جويلية 1987
*- زيادة خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* - صفدي مطاع، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي - بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.
* - صليبا جميل، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس - بيروت، الطبعة الرابعة، دون طبعة ، دون تاريخ.
* - طاهر علاء، **مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر على هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1988.
*- ضاهر مسعود، **النهضة اليابانية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 2002.
* - سالم محمد عزيز نظمي، **جدلية التاريخ والحضارة**، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية، الطبعة الأولى 1996.
* - سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
*- سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة** - نصوص مختارة، دار توبقال - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996.
* - سعد أحمد صادق، **تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**، دار الحداثة - بيروت، الطبعة الأولى 1981.
*- سعيد إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت، الطبعة الرابعة 1984.
* - السعيد رفعت، **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1973.
* - السماوي أحمد، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة**، دار الحوار - اللاذقية، الطبعة الثانية 1989.
* - سيرو ريني، **هيجل والهيجلية**، ترجمة. نهاد رضا، دار الأنوار - بيروت، دون تاريخ.
* - السيد أحمد عزت، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الأولى 1994.
* - سيدا عبد الباسط، **الوضعية المنطقية والتراث العربي** - نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى 1990.
* - شاتلي فرانسوا، **هيجل**، ترجمة. جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الثانية 1976.
* - الشاروني حبيب، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981.
* - شرابي هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 1990.
* - شرابي هشام، **البنية البطريركية**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1987.

* ـ شرف عبد العزيز، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ـ تونس، الطبعة الثانية 1988.
*ـ الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1990.
*ـ شكري غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978.
* ـ الشيخ محمد والطائري ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996.
* ـ عاصي حسين، **عبد الرحمن الجبرتي**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1993.
* ـ العالم محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1989.
* ـ العالم محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، منشورات دار الفارابي ـ بيروت، ومؤسسة أنيب ـ الجزائر، الطبعة الثانية 2004.
* ـ العالم محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996.
* ـ عجمي حسن، **السوبر حداثة**، دار بيسان ـ بيروت، الطبعة الأولى 2005.
* ـ عبد الرازق مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، 1944.
*ـ عبد الرحمان طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002.
* ـ عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2003.
*ـ عبد اللطيف كمال، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1982.
* ـ عبده محمد، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989.
* ـ عبّود مارون، **رواد النهضة الحديثة**، دار الثقافة ـ بيروت، طبعة 1966.
*ـ العظمة عزيز، **التراث بين السلطان والتاريخ**، منشورات دار عيون للمقالات ـ الدار البيضاء، مطبعة دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1987.
*ـ العظمة عزيز، **العلمانية من منظور مختلف**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
* ـ عمارة محمد، **رفاعة الطهطاوي**، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1984.
*ـ عوض لويس، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1987.
* ـ عوض أنور يوسف، **الرؤية الحضارية والنقدية في أدب طه حسين**، دار القلم ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ غيث أحمد عاطف، **نقد العقل الوضعي** ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.

*ـ فخري ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1979.
* ـ فروند جوليان، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي *ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ فوكو ميشيل، **الكلمات والأشياء**، ترجمة. مطاع صفدي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1989 - 1990.
* ـ فولغين. ف، **فلسفة الأنوار**، ترجمة. هوزييت عبّودي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* ـ فيبر ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ قرني عزت، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 30، جويلية 1980.
* ـ كانط إيمانويل، **جاب عن سؤال ما هي النوار؟**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، في كتاب: زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، جامعة الكويت ـ الكويت، الطبعة الأولى 1987.
* ـ الكبسي محمد علي، **في النهضة والحداثة**، دار سيراس للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1994.
* ـ الكحلاني حسن، **فلسفة التقدم**، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الأولى 1997.
* ـ كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ كرّو أبو القاسم، **خير الدين التونسي**، سلسلة كتاب البعث ـ تونس، الطبعة الأولى 1958.
*ـ كوتنغهام جون، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ـ حلبن الطبعة الأولى 1997.
* ـ كودلين وآخرون، **بحوث سوفياتية في الأدب العربي**، دار رادوغا ـ موسكو، الطبعة الأولى 1985.
* ـ كوربان هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الأصول إلى وفاة بن رشد**، ترجمة. نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1966.
*ـ كورنفورت موريس، **مدخل إلى المادية الجدلية**، ترجمة. محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، الجزء الثالث.
* ـ كريم سامح، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، دار القلم ـ بيروت، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دون تاريخ.
* ـ لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001.
*ـ لوتسكي . فلاديمير بوريسوفيتش، **تاريخ الأقطار العربية**، ترجمة. عفيفة البستاني، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1985.
* ـ لوقا أنور، **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، سلسلة أقرأ ، دار المعارف ـ مصر، أفريل 1985.
* ـ لويث كارل، **من هيجل إلى نيتشه**، ترجمة. ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية *ـ دمشق، الطبعة الأولى 1988.

*- ليفين، ز. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث [في لبنان وسوريا ومصر]**، ترجمة. بشير السباعي، دار أبن خلدون - بيروت، الطبعة الأولى 1978.

* - ماركس كارل، **رأس المال**، ترجمة. محمد البراوي، دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت، دون تاريخ.

* - ماركس كارل وفرد ريك انجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة. فؤاد أيوب، دار دمشق - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى 1976.

*- ماركيوز هربرت، **العقل والثورة**، ترجمة. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، الطبعة الثانية 1979.

*- ماضي أحمد، عاطف العراقي، وآخرون، **زكي نجيب محمود**، إشراف وتقديم، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، 1998.

* - ماكسيمنكو فلاديمير، **الانتيلجنسيا المغاربية**، ترجمة. عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة؛ دار النهضة - الجزائر، الطبعة الأولى 1994.

* - المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني** ، دار الحقيقة - بيروت، الطبعة الثالثة 1980.

*- مدكور ابراهيم، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**، دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية 1968.

*- مرحبا عبد الرحمان، **المسألة الفلسفية**، منشورات عويدات - بيروت، باريس، الطبعة الثانية 1977.

* - مروه حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي - بيروت، الجزء الأول، الطبعة الخامسة 1985.

* - المسدي عبد السلام، **النقد والحداثة**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1983.

* - موسى سلامة، **كتاب الثورات**، بيروت 1955.

* - **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة. فؤاد كامل وآخرون، إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم - بيروت، دون تاريخ.

* - نصار ناصيف، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1980.

* - نصار ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1979.

* - النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف - القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة 1966.

*- نيتشه فريدريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب. حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية 1979.

*- هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الأولى 1995.

* - هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة. حسن صقر، منشورات دار الجمل - كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى 2001.

* - هابرماس يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995.

*- هوركهايمر ماكس، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة. مصطفى الناوي، دار عيون ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990.
* ـ هوركهايمر ماكس، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* ـ وقيدي محمد، حوار فلسفي، **قراءة نقدية في الفلسفة العربية** المعاصرة، دار توبقال للنشر *ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1993.
* ـ وقيدي محمد والنيفر حميدة، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر ـ دمشق ودار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002
* ـ ياسبرس كارل، **عظمة الفلسفة**، ترجمة. عادل العوا، منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1975.
* ـ يفوت سالم، **حفريات الاستشراق، نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1989.
*- يفوت سالم، **الزمان التاريخي، من التاريخ الكلي إلى التواريخ** الفعلية، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1991.
* ـ يفوت سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.

المجلات العربية

ـ مجلة، **الآداب** ـ بيروت، عدد 5/4، السنة 31، أفريل ماي، 1983.
ـ مجلة، **الجمعية الفلسفية المصرية** ـ القاهرة، عدد 10، سنة 2001.
ـ مجلة، **دراسات عربية** ـ بيروت، عدد 13، سنة 1980.
ـ مجلة، **الطريق** ـ بيروت، عدد 01، مارس 1985.
ـ مجلة، **الطريق** ـ بيروت، عدد 2/1، سنة 1987.
ـ مجلة، **عالم الفكر**ـ الكويت، عدد الثلاثي الثاني 1974.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، المجلد27، عدد 3، جانفي ـ مارس، 1999.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، عدد 04، المجلد 27، سنة 1999.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، عدد03، المجلد 29، سنة 2001.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، عدد 22، ديسمبر 1984.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد37، ديسمبر 1985، جانفي 1986.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد75/74، مارس أفريل 1990.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، عدد82، ديسمبر 1990.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، عدد 129/128، شتاء 2004.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 39، ماي جوان 1986.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 71/70، ديسمبر 1989.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 53/52. سنة 1987.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد43، فيفري 1987.
ـ مجلة، **الفكر المعاصر** ـ القاهرة، عدد 67، سبتمبر 1970.
ـ مجلة، **الفكر المعاصر**ـ القاهرة، عدد 3، سنة 1965.
ـ مجلة ، **الكرمل**، تصدر عن اتحاد الكتاب الفلسطينيين، عدد 51، ربيع 1997
ـ مجلة، **الكرمل**، اتحاد الكتاب الفلسطينيين، عدد 80، صيف 2004.
ـ مجلة، **قضايا عربية** ـ بيروت، عدد 06، سبتمبر 1975.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، عدد 01، السنة الأولى 1978.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، 02، السنة الأولى، سنة 1978.
ـ مجلة، **المستقبل العربي**، بيروت، عدد 73، سنة 1985.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، عدد 26، أفريل 1981.
ـ مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد06، سنة 1963.
ـ مجلة، **المعرفة** ـ دمشق، عدد69، السنة السادسة 1967.
ـ مجلة، **المعرفة** ـ دمشق، عدد 172، جوان 1967.
ـ مجلة، **مواقف** ـ بيروت، عدد36، سنة 1979.
ـ مجلة، **الوحدة**، بيروت ـ الدار البيضاء، عدد60، السنة الخامسة، 1989
ـ مجلة، **الوحدة** ـ بيروت ـ الدار البيضاء، عدد 57، جوان ـ جويلية 1989.

ـ مجلة، **الوحدة** ـ بيروت، الدار البيضاء، عدد 51، السنة الخامسة، ديسمبر 1988.
ـ مجلة، **الواقع** ـ بيروت، عدد 2، سنة 1980.
ـ مجلة، **الأزمنة** ـ بيروت، عدد 6، سبتمبر ـ أكتوبر 1987.
ـ مجلة، **آفاق** ـ بيروت، عدد خاص، جوان 1978
ـ مجلة، **الناقد** ـ القاهرة عدد 29، نوفمبر 1990
ـ مجلة ، **العربي** ـ الكويت، عدد 420، نوفمبر 1993.

ملتقيات، مؤتمرات، ندوات عربية

ـ مؤتمر، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985.
ـ ندوة ، **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1967.
ـ ندوة، **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي** ـ الكويت 1974، منشورات جامعة الكويت، 1975.
ـ ندوة، **الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر** ـ المغرب 1993، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1993.
ـ ندوة، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985
ـ ندوة، **صورة الآخر ـ العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999.

المراجع باللغة الأجنبية

1- Cassirer Ernest. **La Philosophie des Lumières.** Traduit de L'Allemand par, pierre quillet, paris, Fayard, 1966.
2- Dilthey Wilhelm. **Critique de La raison historique**, traduit de L'Allemand par, Sylvie Mesure, édition cerf, paris, 1992.
3- DOMINACH. Jean-Marie, **Approches de la Modernité**, Copyright 1986 école poletechnique, édition marketing.
4- ENCYCLOPARDIA UNIVERSALIS. A. PARIS. France. S. A. 2002.
5- Gauthier Léon. **L'esprit Sémitique et L'esprit Aryan**. Paris. 1958.
6- Giddens Anthony. **Les conséquences de La modernité**. Traduit de l'anglais par, Olivier Meyer. Editions L'Harmattan. Paris, 1994.
7- Jauss. Hans Robert, **pour une esthétique de la réception**, traduit de L'Allemand par, Claud Maillaud, Gallimard, paris 1978.
8- LALANDE ANDRE. **Vocabulaire technique et critique de la Philosophie** , PUF, 1983.
9- LEFEBVER HENRI. **Introduction à La modernité**, les éditions de minuit, paris 1962.
10- Merad Ali, **Le Réformisme musulman**. Dans Chrétien. 1967.
11- Nouss Alexis**. La modernité**, paris. Grancher, 1991.
12- Taylor Charles. **Le malaise de La modernité**. Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Les éditions du cerf. Paris 1994.

- Revue **Lettre Internationale**. N° 14 - paris / 1987.

l JfYNTj NDJjeZ2 fNg

:üNǰEf JøøøĈE

:Ĭ gŏžRĘf JøĈE